اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۷ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۷ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۷ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۸۸
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۲۸ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۷ء | شمارہ: ۲

اِقبالیات

(اِقبال ریویو)

جلد : ۲۸ ○ شمارہ : ۲

جولائی، ۱۹۸۷ء

ترتیب

قلمی معاونین

○ عبدالحمید کمالی	۱۳۷۔ اے حیدر آباد کالونی، کراچی
○ ڈاکٹر گیان چند جین	۱۵/اے سنٹرل یونیورسٹی کیمپس حیدر آباد ۱۳۴...۵ بھارت
○ ملک محمد رمضان بلوچ	مُدیر "ساربان" مستونگ، بلوچستان
○ ممنون حسن خاں	صدر اقبال ادبی مرکز بھوپال
○ سیّد نظر زیدی	الیف۔ای ۸۶۔ وحدت کالونی، لاہور
○ پروفیسر محمّد منوّر	ناظم اقبال اکادمی پاکستان
○ محمد سہیل عمرؔ	نائب ناظم اقبال اکادمی پاکستان
○ ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان

فکریات

مقولات زمان و مکاں
کا
اسلامی کونیاتی وجدان میں مقام

عبدالحمید کمالی

دِل زندہ و بیدار اگر ہو تو بتدریج
بندے کو عطا کرتے ہیں چشمِ نگراں اور
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور!

اقبالیات

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

جولائی - ستمبر ۱۹۸۷ء

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات میں مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت اقبالیات، ۱۳۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زر سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۳۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور فون: ۸۵۸۸۴۶

زمان و مکان کا مسئلہ انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ ہر تہذیب زمان و مکان کے بارے میں اپنا زاویۂ نگاہ واضح کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ خود ثقافتِ اسلامیہ میں یہ مسئلہ اس وقت سامنے آیا جب اسلام کا اساسی شعور ہی اتنے خطرے میں پڑ گیا تھا کہ قریب تھا کہ مسخ ہو جاتا، مگر مسلم فکر حرکت میں آئی، اس نے زمان و مکان کے اپنے مقولات وضع کیے تاکہ اساسی اسلامی وجدان آلودگی سے محفوظ رہے۔ چنانچہ زمان و مکان کا مسئلہ اس طرح اساسی اسلامی وجدان کا مسئلہ بن گیا۔

شرح اس اجمال کی کچھ اس طرح ہے:

فارابی (وفات ۳۳۹ھ) اور ابنِ سینا(۱) (وفات ۴۲۸ھ) کے افکار نے تعقلات کا ایک ایسا ہیولیٰ تیار کیا تھا جس میں اسلام کے کونیاتی ادراک کو اصولِ توسل اور اس کے مقدمات سے بالجولاں کر کے ایسے نقطۂ نظر کی تبلیغ کرنے کی کوشش کی تھی کہ جس میں ساری کائنات واسطوں در واسطوں کے نظام کے علاوہ کچھ اور متصور نہ ہوتی تھی۔ اسلام کا اپنا بنیادی رویّہ جو اس کے باطن سے ابھرنے والی تحریکوں مثلاً اشعریت و اعتزالیت سے ہویدا ہوا وسیلہ گریز ہے۔ چنانچہ اسلامی ادراک کے مطابق خدا اور بندے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا۔ غرض اسلام کے منزّہ ادراک کا نظام ہائے توسلات سے کوئی سمجھوتہ ممکن نہیں۔

فارابی اور ابنِ سینا نیز اُن کے رفقاء کرامتیۂ و باطنیہ کے ہاں اسلام کے اس ادراکِ بت شکن

پر کاری ضرب پڑتی دکھائی دیتی ہے۔ چنانچہ غزالی (وف ۵۰۵ھ) کی "تہافت الفلاسفہ" بنیادی طور پر اسلامی اساسی وجدان کی دفاع میں لکھی گئی ہے۔ اس کا منشائے عظیم ان "اہل حکمت" کا رد ہے جو وسیلوں کو وجود کی حقیقت قرار دے کر اسلام کی قلبِ ماہیت کرنا چاہتے تھے، غزالی نے اشعریت کے مقدمات کو نئے سرے سے مرتب کیا اور نظام ہائے توسّل کا ابطال کیا۔ مگر غزالی اپنے ابطال میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ کائنات سے ہر قسم کے نظم و ضابطہ کا خاتمہ ہوتا نظر آیا۔ اس میں کسی ناقابل تردید قانون عامہ کی کارفرمائی محال بن گئی۔ اسلام کے کونیاتی ادراک میں اس قسم کی خیال آرائی کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی تھی۔

ایسا خیال جس میں ہر معقولیت کا انکار ہو جس میں تمام کائنات اور اس کے سلسلہ حوادث کو ہر قسم کے قاعدہ و قانون سے بری کیا گیا ہو، اور جس میں تمام مظاہر کو ایک ارادہ کورکی آماجگاہ سمجھ لیا گیا ہو، اسلامی الٰہیات کے نقطۂ نظر سے کوئی جواز نہیں رکھ سکتا۔ غزالی کے مقدمات کے استناج سے کائنات ایک ایسا مجموعۂ حوادث یا اعراض دکھائی دیتی ہے جو بلا کسی اصول کے یہاں کبھی، وہاں کبھی، اب کبھی، جب کبھی نہاں اور عیاں ہوتے رہتے ہوں۔

صورت حال یہ تھی کہ ابن سینا کے ہاں نظم و ترتیب کا وجود کائنات کا سنگ بنیاد تھا۔ مگر اس کا تحقق انھوں نے واسطہ در واسطہ نظام کی صورت میں کیا تھا۔ نتیجتاً ان کے ہاں وجود کا اصولِ اعلیٰ (یعنی باری تعالیٰ) ایک ایسی عمومیت اور بعیت تھا جو فلکِ قمر کے زیر سایہ دنیائے حوادث سے براہ راست سروکار نہیں رکھ سکتا تھا، درمیان میں واسطوں کا ہونا ضروری تھا۔ چنانچہ اصولِ اول سے معلولِ اول صادر ہوا جس سے معلولِ ثانی کا ظہور ہوا۔ یہاں تک کہ زیر فلکِ قمر عناصر کا وجود اثر پذیر ہوا اور دنیائے دوں یعنی تغیر و استحالہ کا عالم وجود میں آیا۔ اس طرح ابن سینا کے ہاں باری تعالیٰ اپنی مخلوق سے بہت دور ہے۔ کئی وسیلوں کے فاصلے سے وہ متلون افراد اور زمانی حوادث سے الگ تھلگ ہے۔ ارباب باطنیہ اس طرح سے کائنات کو ایک ایسے معقول و مرتب نظام کی صورت میں دکھاتے ہیں جس کی اساس عام یہ مقدمۂ عقلیہ ہے کہ:

"لا یصدر عن الاول الا الاول"

نتیجہ یہ ہے کہ بندہ اپنے خدا سے صرف بہت سے واسطوں کے ذریعہ ہی تعلق رکھ سکتا ہے۔[۲]

جبکہ غزالی کے ہاں ہر فرد اور ہر حادثہ براہ راست مشیتِ ربانی کا گزرتا ہوا لمحہ ہے اور مشیتِ الٰہی کے لیے کسی حد بند قانون و قاعدہ کا وہ تصور نہیں کر سکتے تھے۔

اسی طرح سے ہم ابن سینا اور غزالی[۲۱] کو ایک دوسرے کے مقابل دیکھتے ہیں۔ ایک کے

ہاں نظم و قاعدہ ہے مگر وہ ادراک نہیں جو اسلام کی اساسی خصوصیت ہے۔ دوسرے نے اساسی اسلامی وجدان کی پاسداری کی مگر اس طرح کہ ہر نظم و قاعدہ کا خاتمہ ہو گیا۔ الغرض مسلم فکر بہت بڑے بحران کا شکار ہو گئی۔ اسی بحران کے بطن سے زمان و مکان کا مسئلہ فکرِ اسلامی میں نمودار ہوا۔ ابوالمعالی عبداللہ بن محمد بن علی بن الحسن الہمدانی (وف ۵۲۵ھ) نے اسی دور میں اپنا رسالہ "غایت الامکان فی درایت المکان" لکھا۔ اس رسالہ میں ان کا موضوع بھی گمبھیر مسئلہ ہے جس کا مختصر سا ذکر ہم نے اوپر کیا۔ ہمدانی کے ہاں زمان و مکان کا مسئلہ ایسے اصول کے طور پر سامنے آتا ہے جس کے ذریعے ایک طرف خدا اور اس کی کائنات میں واسطوں کا نظام خیالِ محال بن جاتا ہے اور دوسری طرف نظم و ترتیب کا سلسلہ بھی قائم رہتا ہے، چنانچہ ابوالمعالی عبداللہ الہمدانی کے اس رسالہ میں جو بحث ہے اس کا تعین ان دو سوالات سے ہی ہوتا ہے:

۱۔ دائم کلی یا اصول اول سے کیونکر حادث زمان کا سلسلہ قائم ہے، اور

۲۔ اصول اول (دائم کلی) جزئیات پر کس طرح محیط ہے۔

یہی مذکورہ بالا دو سوالات غزالی کی "تہافت الفلاسفہ" کا بھی محورِ فکر تھے۔ غزالی سے کم و بیش ایک سال بعد ابن رشد کی "تہافت التہافتہ" کا موضوع بھی یہی سوالات ہوتے۔ ہمدانی نے زمان و مکان کے مختلف انواع کا نظریہ پیش کر کے اور اس نظریہ کے ذریعے ان سوالات کا جواب دے کر مسلم فکر میں فقید المثال خلاقیت کا ثبوت دیا ہے، ان کے وجدان کے مطابق اجسام کے زمان و مکان اور ہیں، ارواح کے اور، خداوند قدوس کے اور۔

ابوالمعالی ہمدانی، ابو حامد غزالی کے بھائی احمد غزالی (وف ۵۲۰ھ) کے شاگرد تھے، احمد غزالی نے ابو حامد غزالی کے بعد اپنے دبستان کی مسندِ ارشاد سنبھالی اور اپنے برادرِ بزرگ کی تصنیف "احیاء العلوم الدین" کا ایک عمدہ خلاصہ بھی تالیف کیا۔ ابوالمعالی ان کے ممتاز تلامذہ میں سے تھے[۳]۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ہمدانی، غزالی کے مکتبِ خیال کی پوری روایات اور افکار پر براہ راست عبور رکھتے تھے۔ وہی معرکتہ الآرا مسائل ان کی فکری زندگی کا حاصل تھے، جن کے لیے ابو حامد غزالی نے اپنی شہرہ آفاق "تہافت الفلاسفہ" مرتب کی تھی۔

چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمان و مکان کے بارے میں ابوالمعالی کے افکارِ تازہ کا منشاء ان نقائص پر قابو پانا تھا جن سے غزالی کے افکار میں جھول پیدا ہو گیا تھا اور جو "تہافت" میں بہت زیادہ ابھر کر سامنے آتے تھے جس کے نتیجہ میں یہ تصنیف کون و مکاں کی ساخت میں نظم و ضبط اور تمام عللِ موثرہ کی تکفیر سے ملوث نظر آتی ہے۔

حکما (فارابی اور ابن سینا) اور اشعریوں (متکلمین[۳] بشمول غزالی) کے درمیان جو بحث تھا وہ غزالی کے مسئلہ نمبر ۱۳ تہافتہ الفلاسفہ میں اس طرح مرتکز ہو جاتا ہے:

"ان کے بقول تمام (اہلِ حکمت) کا اسی پر اتفاق ہے، ان لوگوں کا بھی جو سمجھتے ہیں کہ خدا کو صرف اپنی ذات کے علاوہ کوئی علم نہیں ہے اور ان لوگوں کا بھی جو خدا کے لیے علم غیر کا اثبات کرتے ہیں۔ جیسے کہ ابن سینا۔ غرض دونوں قسم کے حکماء اس سے متفق ہیں کہ وہ ایک ایسے کلی علم سے عالِم ہے جو زمان سے ماورا ہے اور جو ماضی، حال و مستقبل (کے تعینات) سے نہیں بدلتا، اس اتفاق رائے کے باوجود ابن سینا کہ دوسرے گروہ کی نمائندگی کرتے ہیں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی شے — حتیٰ کہ کوئی ذرہ خواہ زمین میں ہو آسمان میں ہو — اس کے علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔ وہ (باری تعالیٰ) جزئی کو کلی علم کے ذریعہ جانتا ہے۔"[۴]

الغزالی کا اس نظریہ پر جو اعتراض ہے وہ بجا ہے۔ غزالی کے بعد ابن رشد نے بھی اس پر اعتراض کیا۔ غزالی نے کہا:

"غزالی نے کہا کہ اگر حادثِ زمانی اور گریزپا شے کا علمِ خداوندی زمان و تغیر سے متاثر نہیں ہوتا تو کیا واقعی خدا اس شے کا علم رکھتا ہے؟ اگر خدا کا علم (ماورائے زمان و مکان) کلیات پر مشتمل ہے اور اس طرح علم کلی ہے تو (سورج، چاند) گہن کے وقت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا اب اس واقعہ کو جان رہا ہے۔ نہ ہی گہن چھٹنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جان رہا ہے کہ اب کیا ہو گیا ہے۔ کیونکہ ہر وہ وقوعہ جو زمان کی نسبت سے بیان ہوتا ہے اس کے علم میں نہیں آ سکتا، اس لیے کہ ایسا علم صاحبِ علم کے تغیر پذیر ہونے پر دلالت کرے گا۔"[۵]

اگر ہم جدید افکار کا سہارا لیں تو یوں تشریح کریں گے کہ ابن سینا کے خیال میں خدا کا علم اپنی کیفیت میں ناموسیہ .Nomothetic (یعنی خیالی و تعمیمی) ہوتا ہے، حکایتیہ .Idiographic نہیں ہوتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غزالی نے ابن سینا پر وہی اعتراض کیا جو ونڈل بانڈ نے سائنسی علم پر کیا تھا کہ یہ علم ٹھوس، مقرون اور منفرد واقعات کو گرفت میں نہیں لا سکتا، کیونکہ اس کا منشا و مادی عمومی قوانین ہوتے ہیں۔[۶] غزالی ابنِ سینا کے اس دعویٰ پر کہ "وہ (باری تعالیٰ) اپنے علمِ کلی

سے سب کو جانتا ہے۔" اس طرح تنقید کرتے ہیں :

"جہاں تک شخص زید کا تعلق ہے وہ شخص عمر سے حواس کے لیے تو
ممیز ہے، عقل کے لیے نہیں۔ کیونکہ اس تمیز میں ایک مخصوص بعد یا جہت
کا تعین داخل ہے جبکہ عقل کا معروض مطلق دکلی بُعد یا مکانِ عامہ ہوتا ہے۔
جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ اور یہ (شے)" تو ہمارے اس اشارہ میں ذاتِ
عالم اور شئے مدرکہ میں نسبت قریب، نسبت بعید یا طرفِ معینہ کا اظہار
ہوتا ہے۔ لیکن (ابنِ سینا کے دعویٰ کے مطابق) باری تعالیٰ کو اس قسم
کی نسبت میں خیال کرنا محال ہے۔"

کہا جا سکتا ہے کہ ابن سینا نے جو توقف اختیار کیا اس کا محرک بہت ہی نیک تھا، وہ چاہتے
تھے کہ ذاتِ خداوندی کے اپنے جوہرِ ذات کی مناسبت سے یعنی تغیر سے بالاتر ہونے، اور تعینات
سے اس کی ہستی کے ماورائی ہونے کے لحاظ سے اس کے علم کی نوعیت کو "یہاں" "وہاں" "اب"
اور "جب" کے اتصاف سے بلند بیان کیا جائے، لیکن جو حل ہے کر دیا گیا اس سے علم باری تعالیٰ
پر ایک نیا تعین عاید ہو جاتا ہے، اس کا علم صرف کلیات تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ چنانچہ
جزئیات (واقعات و حوادث) کو جیسے کہ یہ ہوتے ہیں جاننے سے وہ عاری ہو جاتا ہے۔

اس لیے غزالی نے علم الٰہی کے بارے میں ابنِ سینا کے خیال کی تردید کی اور اس
مقدمہ کو استوار کیا کہ باری تعالیٰ جزئیات کو علم جزئی (علم محاکاتی) کے ذریعہ جانتا ہے۔ غزالی نے یہ
مقدمہ بھی بیان کیا کہ دنیا پذیر حادثات آنی جانی اشیاء کے علم سے جوہر خداوندی میں تغیر لازم نہیں
آتا۔ لیکن خود غزالی کا یہ حل اس فلسفیانہ دقت سے نہیں بچ سکتا کہ زمانی و مکانی وجودات کا علم ان
موجودات کا ذاتِ عالم سے زمانی و مکانی رشتہ طلب کرتا ہے، چنانچہ اشیائے مدرکہ اور صاحبِ
ادراک میں زمانی و مکانی اضافتوں کا ہونا لازم ہے۔ اگر خدا کا علم جزئی ہے تو خدا کو جزئیات کی
نسبت سے یہاں، وہاں، اب یا جب ہونا چاہیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ سینا اور غزالی دونوں
اپنے اپنے نظریات کی دقتوں کو محسوس نہ کر سکے۔ چنانچہ اصولِ اول (باری تعالیٰ) کا محسوسات جزئیہ و
افرادِ مقرون سے کیا تعلق ہے؟ یہ سوال جوں کا توں رہا۔ ابنِ رشد نے اپنی تہافت التہافتہ میں
ان دونوں مفکروں کے خیالات کی مذکورہ دقتوں کو واضح کیا اور اپنا وہ حل پیش کیا جس سے تعددِ زمان و
مکاں کا شعور اساسی اسلامی وجدان کے مضمرات میں سے بن جاتا ہے۔

باری تعالیٰ کے بارے میں اشیائے جزئی یا افراد کے جاننے سے یعنی علم محاکاتی سے

انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں یہ امر بالکل ہی بیّن ہے کہ علمِ کلی یا شعورِ ناموسیہ سے اس قسم کے جاننے کی شرائط پوری نہیں ہو سکتیں اور نہ یہ کبھی ٹھوس مقرون ادراک کی جگہ لے سکتا ہے وہاں یہ امر بھی اتنا ہی واضح ہے کہ اس مقرون ادراک یا علمِ محاکاتی کے لیے زمان و مکان کا ایک ایسا ہیکل اشارت Frame of Reference درکار ہے جو اشیائے ادراک اور صاحبِ ادراک (عالم و معلوم) کے درمیان نسبت و ربط قائم کر دے۔ جب ہم اس بنیادی شرط پر توجہ دیتے ہیں تو ابوالمعالی ہمدانی کا یہ وجدان نہایت عمیق فکر کا غماز معلوم ہوتا ہے کہ الٰہی زمان و الٰہی مکان کا اپنا وجود ہے۔ اس زمان و مکان کی وجہ سے مابعد الطبیعیاتی طور پر منفرد و ٹھوس واقعات کے بارے میں باری تعالیٰ کا براہ راست مقرون علم قطعی نظریہ بن جاتا ہے۔ خیر قبل اس کے کہ ہم ابوالمعالی کے افکار کے مالہٗ و ماعلیہ پر غور کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ رشد کے افکار کا احصا، انتقاد اور تجزیہ کریں تاکہ ہم اس مسئلہ کی پوری نزاکتوں کو محسوس کر سکیں۔

ابنِ رشد کو غزالی کے اس نتیجۂ فکر سے پورا اتفاق ہے[۴] کہ مقرون آگہی (محاکاتی علم) کی معرّا آگہی (ناموسی علم) میں تحویل ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ ابنِ رشد نے غزالی کی طرح اس بنیاد پر ابنِ سینا اور فارابی کے اس خیال کی تنقیص کی کہ علمِ کلی کے واسطے سے جزئیات کا علم ممکن ہے۔ لیکن پھر ابنِ رشد، غزالی پر بھی تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کے نتائج محض سوفسطائیت اور جدلیت سے عبارت ہیں جو روایات (اسنادِ مکتبی) پر مبنی ہیں یا عام تعصبات پر۔ انہیں اصولِ اولیٰ یا بدیہیات اور استدلال سے سروکار نہیں۔ ابنِ رشد نے اپنا نظریہ اس طرح واضح کیا کہ اشیائے مقرون کے بارے میں علمِ الٰہی اور ادراکِ انسانی میں مماثلت ڈھونڈنا اور مقابلہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> "حکماء کے خیال میں یہ محال ہے کہ علمِ الٰہی، علمِ انسانی کی نظیر پر ہو۔ جو اسے (اس قسم کی نظیر پہ) خیال کرتا ہے وہ خدا کو ایک دائم انسان بنا دیتا ہے، اور انسان کو ایک فانی خدا بنا دیتا ہے۔"[۸]

ابنِ رشد نے اس بات پر خاص زور دیا ہے کہ علمِ الٰہی محکم کلیات کی طرح کا نہیں ہوتا کیونکہ اس علمِ تعمیمی کا منبع بھی (انسانی) عقلی درک ہے۔ نیز وہ علمِ جزئی کے انداز کا بھی نہیں ہو سکتا کہ آخرکار جزئی علم بھی محض انسانی ادراک ہے۔

ابنِ رشد کا کہنا ہے کہ:

> "جید حکماء اس لیے خدا کے علم کو نہ تو جزئیاتی قرار دیتے ہیں نہ کلیاتی۔

> کیونکہ ایسا علم جس میں جزئیات یا کلیات کے تصورات ہوں وہ "عقل منفعل" کے لیے سزاوار ہے، لیکن عقل اولیٰ (باری تعالیٰ) تمام کی تمام فعالیت و علیّت ہے۔ اس وجہ سے اس کے علم اور علم انسانی میں کوئی تقابل نہیں ہے۔" ۹

ابنِ رشد کی یہ بات باسانی سمجھ میں آجاتی ہے کہ انسانی ادراک اپنے مقابل کسی ٹھوس شے اور واقعہ کے خود سے حرکت میں آتا ہے۔ اس وجہ سے یہ ادراک شئے مدرکہ و مقابل کا ایک اثر یا نتیجہ ہوتا ہے۔ چنانچہ علمِ انسانی خواہ وہ جزئیات کا ہو یا کلیات کا شئے مدرکہ کا معلول ہوتا ہے۔ مگر علم الٰہی معلول نہیں ہوا کرتا یہ فعال (یعنی بالفاعلیت) ہوتا ہے یعنی اپنی ماہیت میں علت و سبب ہوتا ہے اور اس سے معروضات مقرون اشیائے معلومات دراصل "معلولات" کی نسبت میں ہوتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ "علم" ایک ایسا وجودی واقعہ ہوتا ہے جو ہمیشہ معروضات سے متعلق ہوتا ہے اور یہ امر خود ماہیت علم کے لیے لاینفک اور اساسی ہے۔ چنانچہ علمِ الٰہی کا بھی علاقہ موجودات سے ہوتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں:

> "یا تو یہ موجودات سے اس طرح علاقہ رکھے جیسے ہمارا (انسانی) علم یا پھر کسی برتر طریقہ سے علاقہ۔ لیکن چونکہ اول الذکر محال ہے اس لیے علم الٰہی کا اشیائے موجودات سے برتر نوعیت کا تعلق ہے۔" ۱۰

ابنِ رشد تشریحاً کہتے ہیں کہ اصلی علم وہ ہے جو وجود کے موافق (مطابق) ہوتا ہے۔ مگر خود وہ نفسِ وجود جو علم کا "معلوم" ہوتا ہے دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک برتر طرحِ وجود ہوتی ہے اور دوسری فروتر۔ اول الذکر موخر الذکر کا باعث ہوتی ہے۔

> "یہ ممکن بات ہے کہ علمِ الٰہی (بشمول ارادہ الٰہی) خود معلومات الٰہی کا باعث ہو اور پھر ان معلومات الٰہی کا اس طرح موجود ہونا اس امر کا باعث ہو کہ ان کا علم باری تعالیٰ (جس طرح کہ وہ ہیں) کو ہوتا ہے۔" ۱۱

عالم کون و مکاں میں انسانی علم اس کم تر طرح کے مطابق ہے۔ جبکہ باری تعالیٰ کا حقیقتاً علم برتر طرح کے مطابق ہے۔

غرض ابنِ رشد نے ابنِ سینا اور غزالی دونوں کا ابطال کیا اور کہا کہ وہ دونوں علمِ انسانی کی دو مختلف قسموں کے درمیان قید ہو کر رہ گئے۔ ابنِ سینا تصورات انسانی یعنی کلیات کے علم
کی دو مختلف قسموں کے درمیان قید ہو کر رہ گئے۔ ابنِ سینا تصوراتِ انسانی یعنی کلیات کے علم مجرد میں اور غزالی محسوسات انسانی کے سے مقرون علم جزئی میں۔ چنانچہ ابنِ سینا نے علم کلیات سے اصول اولیٰ (یعنی باری تعالیٰ) کو متصف کیا اور غزالی نے مدرکات کے

علم جزئی سے۔ حالاں کہ اصولِ اولیٰ (باری تعالیٰ) تمام وجود کا فعال اصول ہے جبکہ کلیات و جزئیات دونوں ہی ادنیٰ طرحیں ہیں اور معلول ہیں اور اپنے وجود میں معلومات کی محتاج ہیں۔ اس طرح دونوں اقسام اس جنابِ باری کے شایان شان نہیں۔ دونوں ہی تعینات کے تابع ہیں۔

جزئیات کا تعین یہ ہے کہ یہ مخصوص زماں و مخصوص مکاں میں موجود و مستحضر ہوتی ہیں۔ جبکہ کلیات کا تعین یہ ہے زمان عامہ و مکان عامہ ان کا محل ہیں۔ زمان عامہ محض زمان مخصوص کی تقسیم ہے اور زمان مخصوص (جزئی) زمان عامہ کی تخصیص۔ اسی طرح مکان عامہ، مکان جزئی کی تقسیم ہے اور مکان جزئی (مخصوص) مکان عامہ کی تخصیص ہے۔

بالفاظ دیگر کلیات و جزئیات کا محیط زمان حادث ہے اور یہ وہ زمان ہے جو اپنے اجزاء میں تقسیم پذیر ہے

جو مسئلہ ان مباحث سے بنیادی طور پر سامنے آتا ہے۔ (۵) وہ ماہیت علم کا ہے۔ علم کی وجودیاتی ماہیت۔ حضوری ایک ایسی وجودیاتی شرط ہے جو صاحبِ علم اور شئے معلوم کے درمیان نسبت علم کے لیے ناگزیر اور ضروری ہے۔ اس شرط کی تکمیل بنا کسی علم کا وجود نہیں۔ خود حضوری کے دو رُخ معلوم ہوتے ہیں جن میں سے ایک زماں اور دوسرا مکاں ہے۔ چنانچہ علمِ الٰہی کے لیے بھی اس وجودیاتی شرط کے مضمرات پر غور کیا جا سکتا ہے جو خود ماہیت علم میں شامل ہے۔

چونکہ باری تعالیٰ کو تمام اشیاء و موجودات کا علمِ حضوری حاصل ہے، اس وجہ سے اس کی شرط کے طور پر زمانِ الٰہی اور مکانِ الٰہی کا بھی ضرور وجود ہے جو زمان طبعی و مکان اجسام سے اپنی نوع، ماہیت وغیرہ میں قطعاً مختلف ہے۔ اس استدلال سے کثرتِ زمان و مکان کا ثبوت ملتا ہے جو ابوالمعالی ہمدانی کا نظریہ ہے۔

انسانی علم کی تو یہ خصوصیت ہے کہ یہ جزو کی تعمیم سے کلیات بناتا ہے یا کلیات کی تخصیص سے جزئیات تک پہنچتا ہے۔ علمِ الٰہی تعمیم و تخصیص سے پاک ہے، اصولِ اولیٰ (باری تعالیٰ) سب کو بلاواسطہ اور بلا عملِ تعمیم و تخصیص جانتا ہے۔ اس امر سے الٰہی زمان و الٰہی مکان کی ہیئت کے بارے میں کچھ نہ کچھ درک حاصل ہوتا ہے۔

خدا کو جو بلاواسطہ جزئیت و کلیت سب معروضات و اشیاء و افراد کا علم حضوری حاصل ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ باری تعالیٰ تمام اشیاء سے معیت و قربت رکھتا ہے۔ اس قرب و معیت کا اصول تحقیق اسی زمان و مکان الٰہی کی ساخت ہے۔ ابوالمعالی ہمدانی کے وجدان کے مطابق الٰہی مکان تمام موجودات پر اور الٰہی زمان تمام لمحات پر براہ راست محیط ہے، یہ احاطہ سب کچھ بالفعل

ہے بالقوہ نہیں۔ الٰہی زمان کا کوئی لمحہ ایسا نہیں جو 'ابھی' شروع نہیں ہوا اور کوئی لمحہ ایسا نہیں جو 'ابھی تک' نہیں گزرا۔ چنانچہ اس میں تمام تغیر ہم زمانہ ہے، اس میں موجود ہونے سے ہر حادثہ علم الٰہی کے براہ راست حضور میں ہے۔ مکان الٰہی کی ساخت و ہیئت بھی اسی طرح سے ہے۔ عالم کا کوئی ذرّہ ایسا نہیں ہے جو اس مکان میں قربت الٰہی سے دوسرے کے مقابلہ میں دور ہو، سب کو یکساں قرب و معیت و حضوری حاصل ہے۔ چنانچہ، "دایاں" "بایاں" "نیچے" "اوپر" جیسے مفہومات و امتیازات مکانِ الٰہی پر عائد نہیں ہوتے۔

اسی طرح "اب" اور "جب" کے امتیازات بھی زمانِ الٰہی پر عاید نہیں ہوتے۔ یہی سبب ہے کہ علم الٰہی تقسیم و تکثیر قبول نہیں کرتا۔ وہ علمِ واحد ہے جس کی حضوری میں سب حاضر ہیں اور انسانی علم اپنی نوعیت میں ہرگز اس کے تقابل میں نہیں آسکتا۔

ابن سینا کے ہاں اگرچہ کسی برتر مکان کا تصور[۹] نہیں ملتا مگر ایک برتر زمان کا احساس ضرور ملتا ہے۔ اسے وہ سرمدیت سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن ابن سینا کے تصور سرمدیت کا ابوالمعالی کے نظریہ زمانِ الٰہی سے کوئی موازنہ نہیں ہے۔ کیوں کہ سرمدیت محض مجردات کے سلسلے سے ہے جیسے اعیانِ افلاطونیہ۔ چنانچہ سرمدیت میں ایسی کلیت معریٰ پائی جاتی ہے کہ یہ اپنے بلاواسطہ احاطہ میں محسوس اجسام و افراد کو نہیں لے سکتی۔ اس سرمدیت کو عقلی مراقبہ کے ذریعے ہی تصوّر میں لا سکتے ہیں وہ بھی اس شرط پر کہ آپ فلسفہ صدور کو آئندہ حقیقت باور کریں۔

دراصل سرمدیت کا خیال کوئی وجدانی امر نہیں ہے بلکہ ایک ماخوذ تصوّر ہے جس کو اخذ کرنے کے لیے مشائی۔ اشراقی نظریہ تکوین کے مسلمات کی ضرورت پڑتی ہے۔ مشائی اشراقیت کے مطابق فاعلِ مطلق یعنی علّتِ اولیٰ سے جو حقیقت صدور میں آتی ہے وہ تعینِ اول اور معلولِ اول ہے۔ چونکہ فاعلِ مطلق "فعلِ محض" ہے اسلئے معلولِ اول بھی دائم حقیقت ہے۔ اس کا یہ پہلو سرمدیت ہے جو اپنی ذات میں "ممکن الوجود" ہے اور اپنے ہونے میں "واجب بالغیر" ہے۔ اپنی اصلی، منطقی، اور حقیقی صورت میں حقیقت کبریٰ "عالم، معلوم اور ان کی باہمی اضافت" کی تثلیث پر مشتمل ہے۔ یہی اضافت سرمدیت کی حقیقت ہے، یہاں عالم سے مراد ذات مطلق اور معلوم سے مراد معلولِ اول، معقول اول تعین اول ہے۔ پھر معلول اول سے معلول ثانی، معلول ثانی سے معلول ثالث وغیرہ وغیرہ درجہ بدرجہ صادر ہوتے ہیں۔ سرمدیت کا محل صرف تثلیثِ اولیٰ ہے۔ زمانِ الٰہی اس کے برخلاف تمام حقائق عالم کا محل ہے، تمام وجود سیمیاتی، تمام تغیر و تبدل استحالہ و حدوث سب بلاواسطہ اسی میں موجود ہیں۔ تمام زمانِ الٰہی "بالفعل" ہے جس کے اجزا میں اب، جب، آج، کل، پرسوں وغیرہ نہیں ہوسکتے۔

ہمدانی کا نظریۂ تعدد زمان و مکان ان مشکلات[۷] کو بھی پار کر لیتا ہے جن کو غزالی کا فلسفہ عبور نہ کر سکا۔ غزالی کے جدلی دلائل کے تناقضات سب سے زیادہ اس مبحث میں نمایاں ہیں جہاں وہ زمان کے مسئلہ سے دوچار ہوتے ہیں۔ فارابی اور ابنِ سینا یعنی حکماء کا دعویٰ تھا کہ زمانہ کی کوئی حدِ اول نہیں ہے اور نہ ہی حدِ آخر ہے۔ غزالی نے اس خیال کے ابطال کی کوشش کی۔ اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ کائنات کی حرکت و زمان کے دوام کے ابطال میں غزالی کو اسلامی ثقافت میں کسی مفکر نے لائقِ توجہ نہیں سمجھا، فخر رازی (وف ۶۰۶ ھ) اور ابن رشد جیسے اہلِ دانش نے فارابی اور ابنِ سینا سے اتفاق کیا کہ زمانہ کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ مگر اس اتفاق کا یہ مطلب نہیں تھا کہ وہ ان امور سے بھی متفق تھے جن کی وجہ سے فارابی اور ابنِ سینا زمانہ کے ازلی و ابدی ہونے کے قائل تھے۔

زمان کے ازلی ہونے کے تصور میں غزالی نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے جا طور پر عقیدہ اسلام کے لیے خطرہ محسوس کیا، کہ خداوند کے علاوہ کسی کے لیے ایسا تصور محال ہے۔ چنانچہ اس کی تردید میں وہ سوفسطائیت اور جدلیت تک اتر آتے۔ اس ضمن میں انہوں نے جو کچھ کہا اس کا ایک حصہ ضرور معنی خیز ہے اور ہر فلسفی و مفکرِ اسلام کو ان مسائل سے ضرور دوچار ہونا پڑتا ہے جو غزالی کے پیشِ نظر تھے۔ مگر بنیادی بات یہ ہے کہ غزالی نے یہ بات محسوس نہیں کی کہ اس سارے مسئلہ کا تعلق ایک ایسے محل گفتگو سے ہے جو اسلام کے کونیاتی شعور سے کسی طور متصادم نہیں ہے۔ لیکن خود غزالی کی بھی اس میں چنداں خطا نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ فارابی اور ابنِ سینا نے اس مسئلے کو کچھ ایسے مقدمات کے ساتھ اٹھایا کہ غزالی اس مسئلے کا ابطال کرنے بیٹھ گئے۔ جہاں تک ابوالمعالی ہمدانی کا تعلق ہے انہوں نے ان مباحث سے غالباً یہ محسوس کر لیا کہ عالم کے ازلی یا غیر ازلی ہونے کا مسئلہ ایسا ہے کہ اگر زمان کے مختلف انواع کا وجدان نہ کیا جائے تو اس کا حل ہونا ممکن نہیں۔ چنانچہ انہوں نے زمانِ مخلوقات (اجسام و ارواح) اور زمانِ الہٰی کا جو امتیاز قائم کیا تو اس کا بنیادی محرک یہ مسئلہ بھی تھا۔

اس ابتدائی گفتگو کے بعد غزالی جن تناقضات سے اس مسئلہ میں دوچار ہوتے اب ان کا ذرا تفصیل سے جائزہ لیا جانا چاہیے۔ یہ کام دراصل ابنِ رشد نے انجام دیا ہے اور بہت دقتِ نظر سے یہ بتایا کہ جب غزالی یہ ثابت کرتے ہیں کہ زمانہ کی کوئی نہ کوئی ابتداء ہوتی ہے تو وہ عالمِ حادث کی منطقی نوعیت اور وجود کی مختلف اقسام کا لحاظ نہیں کرتے اور اس طرح سوفسطائیت میں پڑ جاتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ جس طرح کسی لامتناہی سلسلہ کا وجود بالفعل نہیں ہوتا، نہایت زمان کا بھی وجود

بالفعل نہیں ہو سکتا۔ چونکہ لامتناہی امتداد کا وجود بالفعل نہیں ہوتا اس لیے (حکماء کے بقول) مکان کی حدیں ہوتی ہیں، چنانچہ مکان سے باہر نہ تو کوئی خلاء ہے اور نہ امتداد۔ زمان بھی مکان کی طرح ہے، یہ لامتناہی نہیں ہو سکتا؛

"زمانہ کی ابتداء ہے اور اس کا ابداع ہوا ہے چنانچہ زمان سے پہلے کوئی زمانہ نہ تھا۔" ۱۳

غزالی کہتے ہیں کہ زمانہ کے ماضی ابتدائی سے پہلے ایک اور ابتدائی حد، پھر اس حد سے پہلے ایک اور حدِ ماضی کا سرچشمہ واہمہ انسانی کا عجز ہے۔

"وہم انسانی کسی شے کی ابتداء کو مستحضر نہیں کر سکتا جب تک اس ابتداء سے پہلے ایک اور حد ابتدائی کا توہم نہیں کر لیتا۔ اس لیے حد ابتدائی سے بھی پہلے ایک اور حد ابتدائی کو وہ موجود فی الحقیقت سمجھ بیٹھتا ہے۔"

چنانچہ اسی واہمہ کی پیداوار یہ توہم ہے کہ حدِ مکان کے آگے ایک اور حد ہے جو خلا ہے یا ملا ہے۔ غزالی اس کے بعد یوں استدلال کرتے ہیں:

"لیکن مکان سے باہر واہمہ کے مفروضہ خلا یا ملا یا خود اس کے لانہایت امتداد کا انکار ممکن ہے۔ جس طرح سے مکان میں امتداد یا پھیلاؤ جسم کی متابعت میں ہوتا ہے اسی طرح زمان کا تسلسل حرکت کی متابعت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ جس طرح جسم کا مشروط بالحدود امتداد مکان کی (لانہایت) توسیع کی تصدیق کے مانع ہے، اسی طرح حرکت کی ابتداء و آخر میں نہایت کا ہونا امتداد زمان کے لانہایت ہونے کے تصور کے مانع ہے۔" ۱۴

غزالی اپنے استدلال کی یہ کہہ کر تکمیل کرتے ہیں کہ امتداد کو انتہا اور تحت و فوق کے درمیان چنداں (نوعی) فرق نہیں ہے:

"اگر آپ کہیں کہ ایک ایسا وجود جس کے شروع ہونے سے پہلے کچھ نہ ہو ناقابل فہم ہے تو (ہمارا) جواب یہ ہوگا کہ ایک جسم محدود جس کے آگے مزید کچھ نہ ہو وہ بھی ناقابل فہم ہے۔ اگر آپ کہیں کہ اس جسم کے آگے خود اس کے اپنے حدود ہیں جن سے وہ محدود ہے تو ہم کہیں گے کہ بالکل اسی طرح اس شئے کی حد ابتدائی اس کے وجود کا آغاز ہے جس سے وہ شئے اُس سمت (یعنی ماضی) میں محدود ہے۔" ۱۵

غزالی اپنے استدلال کے بارے میں کہتے ہیں :

"کہ ہم نے یہ جو موازنہ کیا ہے اس سے ہم حکمار کے ابطال کرنے کے قابل ہیں۔ چنانچہ زمانہ متناہی ہے جو ایک طرف حدِ ابتدار سے محدود ہے اور دوسری طرف حدِ انتہار سے ۔"[۱۶]

اب غزالی کے اس دعویٰ کی صداقت کو آزمانے کے لیے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا خدا کے لیے یہ ممکن تھا کہ دنیا کو وہ کچھ وقت پہلے پیدا کرتا؟ غزالی کے خیال کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ سوال ہی بے فائدہ ہے کیونکہ عالم کے کسی معطیہ (واقعہ) سے اس کا علاقہ نہیں ہے۔ ان کے خیال میں زمانہ کا ابداع ہوا ہے اور وہ متناہی بالوجود ہے، چنانچہ اس کی ابداع سے پہلے اور کوئی زمانہ نہ تھا۔ غزالی کا یہ دعویٰ دو مقدمات پر مبنی ہے :

۱۔ زمانہ حرکت ہے یا مقدارِ حرکت ہے اور

۲۔ سلسلۂ علت و معلول ہونے کی وجہ سے ہر حرکت کی ایک علتِ ابتدائی ہوتی ہے جس سے وہ شروع ہوتی ہے۔[۱۷]

اس غزالوی استدلال میں مغالطہ آرائی یہ ہے کہ کل حقیقت کو استمرار و استقلال کی ایک ہی سطح پر تحویل کر دیا گیا ہے اور وہ ایسی ہے کہ اس کے ابتدائی سلسلہ میں ایک علتِ اول یا محرکِ اول ہے، چنانچہ وہی حدِ ابتدائی ہے۔ اس محرک اول سے عبور و مرور کا ایک دوران جاری ہوتا ہے جو استحالہ و تکون کے مختلف حالات و ادوار سے گزرتا ہوا ایک حدِ انتہا تک پہنچتا ہے۔ اس دوران میں تاریخ عالم کی صورت گری ہے، یہی زمانہ ہے۔ چنانچہ اب اگر زمانے کی ساری کڑیوں کو دیکھا جائے تو محرک اول پہلی کڑی بن جاتا ہے۔ یہ علتِ اول ہے جس سے علت و معلول کے سلسلہ کی وہ رو چل پڑتی ہے جو آخر کار معلولِ آخر پر آکر منتہی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ان دو حدوں کے یعنی علتِ ابتدائی اور معلولِ آخری کے درمیان عرصۂ زمان ہے جس کے اندر اضافی علت و معلولات کا تسلسل محض پایا جاتا ہے یعنی ہر فردِ سلسلہ اپنے ماقبل کا معلول اور اپنے مابعد کی علت۔ اس اضافی توقف سے صرف فردِ ابتدائی اور فردِ آخری بچے ہوتے ہیں۔ سلسلہ کا فردِ ابتدائی محض علت ہے، کہ اُس سے پہلے کچھ نہیں اور فردِ آخری محض معلول ہے کہ، وہ کسی کی علت نہیں۔ اس طرح سے غزالی کی یہ کوشش کہ عالم کو محدود بالا بتدار و مسدود بالانتہا ثابت کیا جائے اس امر پر منتج ہوتی ہے کہ خود باری تعالیٰ اپنے مرتبہ سے اتر کر سلکِ زمان کا ایک سرا (خواہ ابتدائی سہی) بن جاتا ہے اور اس طرح خود سلسلۂ عالم کا ایک فرد ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں غزالوی افکار کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خدا و نہ خود زمان

تقویمی کی ساعت اول ہے اور وہی اس کے استحالہ وعبور میں حرکت اولیٰ ہے، گویا ذاتِ باری زمانوں کی مختلف ساعتوں کی قسم سے ہے، ان کی ہم سطح ہے، اور محض ایک نقطۂ ماضی ہے۔

غزالوی افکار کے مذکورہ نتائج یا مضمرات[۸] سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ وہ یہ گتھی سلجھا نہ سکے کہ دائم الوجود سے کیونکر موجوداتِ زمان کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔ ابوالمعالی کے نظریہ کے ذریعہ جو زمان و مکان کی قسموں اور کثرت پر دلالت کرتا ہے ان مغالطوں پر عبور ممکن ہے جن کی وجہ سے غزالی 'الٰہی علیت' اور 'علیتِ زمانی' کے امتیازات ملحوظ نہ رکھ سکے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر قسم زمان میں اس کے اپنے انداز کی علیت کارفرما ہوتی ہے جو دوسری قسم زمان کی علیت سے ممتاز ہوتی ہے۔

افکارِ ابن رشد سے ہماری رہنمائی اسی نتیجہ تک ہوتی ہے۔ انھوں نے سب سے وقیع نقطہ یہ واضح کیا کہ موجوداتِ زمانی سے ماقبل بھی موجوداتِ زمانی ہوتے ہیں اور ان کے مابعد بھی اور یہ کہ اس سلسلۂ موجودات میں جو علیت کارفرما ہوتی ہے وہ علیت حدوثی ہوتی ہے جبکہ مرتبہ الٰہی میں جو علیت کارفرما ہوتی ہے وہ علیتِ جوہری ہوتی ہے۔

ابن رشد نے اس امر کو بھی واضح کیا کہ علیتِ حدوثی کے عمل میں ایک سے دوسری شئے کا سلسلۂ لانہایت تک حدوث کوئی مستبعد امر نہیں۔ اس سے عالم حادث کی تشکیل ہوتی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"جاننا چاہیے کہ حکماء لانہایت وجود زمانی کو بطریقہ حادث تسلیم کرتے ہیں۔ اس کا خاصہ یہ ہے کہ ماقبل اس میں فنا ہو جاتا ہے، مابعد اس ماقبل سے حادث ہوتا ہے اور اس عمل کو آپ سلسلۂ لانہایت کے طور پر جان سکتے ہیں۔ اس پورے عمل اور اس کے دوران کا ایک مخصوص مرتبہ وسطح ہے جو کسی اور مسلمہ اصول مثلاً جسم کے محدود بالا نتہا ہونے سے متصادم نہیں ہے۔ اصول کون وفساد مسلسل تغیرات کا سلسلہ پیدا کرتا ہے۔ اور اس سلسلہ کا محل جسم ہوتا ہے جو فی نفسہٖ محدود ہوتا ہے۔ لانہایت سے لانہایت تک ایسا ہو سکتا ہے۔ یہ علیت حدوثی کا عالم ہے۔ اس کی اپنی سطح ہے جہاں ہر حرکت اپنے سے ماقبل حرکت سے حادث ہوتی ہے اور اپنے سے مابعد حرکت کی علت بن جاتی ہے۔"[۱۸]

اس قسم کی حرکتوں کی کلیت یہ عالمِ حادث ہے جو بطریق حدوث ایک سلسلۂ لانہایت متصور کیا جا سکتا ہے[۱۹]۔ اگر زمانہ حرکت ہے یا مقیاس حرکت ہے تو زمانِ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ایسی حد ہو جس سے پہلے کوئی اور حد نہ ہو یا ایک ایسی حد ہو جس کے بعد کوئی اور حد نہ ہو مگر اصول اول (باری تعالیٰ) یا اس کی فعلیت حادثات کی اسی کلیت کی فرد نہیں ہے۔ یہ

تھا ابنِ رشد کا تجزیہ اور خیال۔ اصول اولیٰ (جناب باری) اس تمام سلسلہ میں کسی کی کڑی نہیں۔ وہ ان سے بالا ہے۔

ابنِ رشد کے نتائج فکر کے عمیق مضمرات میں سے ایک یہ اصول تامہ ہے کہ عالم ایک ایسا نظامِ حدوث ہے جس کے افراد و واقعات میں اسباب و نتائج یعنی علت و معلول کے جو تانے بانے ہوتے ہیں وہ ہم رتبہ و متجانس ہوتے ہیں، بالفاظِ دیگر مظاہرِ عالم کی تشریح میں ان متجانس علل کے سوا کوئی اور فوق فطرت "عامل" یا بالاتر "اسباب" کے ذکر یا استعمال کی گنجائش نہ ہوگی۔ یہ اصولِ ابن رشد تمام طبعی یا سائنسی علوم کا سنگِ بنیاد اور قاعدہ ہے اور ان کے مقصد و منہاج کی ضابطہ بندی کرتا ہے۔ اس اصول کے مطابق عالم کے زمانی سلسلے اور ان کی کلیتیں ایک دوسرے کی متجانس ہوتی ہیں، کون و فساد اور تاریخی ردو بدل، علت و معلول، استمرار و تغیرات کو شکل دیتی ہیں۔ اسباب و علل کے ان سلسلوں میں نہ تو خداوند کے افعال بطور افراد شامل ہوتے ہیں اور نہ ہی ان کی جملہ کلیت کو الٰہی دائمیت یا الٰہی علیت سے کوئی تشابہ حاصل ہوتا ہے، خواہ ان کی کوئی ابتدائی حد ہو نہ آخری۔ ابن رشد کے تجزیہ سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ الٰہی دائمیت ایسا زمان ہے جو اپنی نوع میں زمانِ عالم سے مختلف ہے جیسا کہ ہمدانی کا وجدان تھا۔ عالم کون و فساد کا اصول انجرارِ زمانِ حادث ہے چنانچہ یہ ممکن ہے کہ زمانِ حادث کی ہر حد سے پہلے ایک حد ہو اور ہر حد کے بعد ایک حد ہو، اور اس طرح یہ اپنی دونوں طرفوں میں قیدِ حدود سے باہر ہو مگر یہ زمانِ الٰہی یا دائمیت الٰہی کا متشابہ نہیں ہو سکتا۔

ابن رشد کا خاص الخاص فلسفیانہ کارنامہ ان زمانوں کے مختلف النوع ہونے کا احساس نہیں، یہ احساس تو ہمدانی کو اپنے واردات وجدانی کی بناء پہ حاصل ہوا تھا۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ان کے سلسلہ علل کے نوعی امتیاز کو واشگاف کیا، جس کے سبب زمانِ عالم لانہایت ہونے پر بھی زمانِ الٰہی کے مرتبہ کا حامل نہیں بن سکتا۔ چنانچہ زمانِ الٰہی یعنی دائمیتِ ربانی اور عرصۂ کون یعنی زمانِ عالم کے مقولات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ زمانِ الٰہی میں علیتِ جوہری کارفرما ہوتی ہے تو آخر الذکر میں علیتِ حادث۔ اس طرح سے ابن رشد، غزالی کی تصحیح کرتے ہیں اور ابن سینا کی بھی۔ ان کی تصحیح یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی علیت یعنی محرکِ اول (علت اول) کی فعلیت اپنی ماہیت میں علیت جوہری ہوتی ہے جو علیتِ حادث سے مختلف ہوتی ہے اور سلسلۂ کائنات کا اس طرح رکن اول نہیں ہوتی جس طرح کوئی حدِ ابتدا یا انتہا کسی واقعہ کا جزو ہوتی ہے۔

انہوں نے یہ نکتہ واضح کیا کہ خدا کی فعلیت جوہری کا خاصہ یہ ہے کہ :

"حقیقی فاعل (باری تعالیٰ) ہر شئے متحرک کے ساتھ ہوتا ہے جب کہ وہ
(متحرک) حرکت میں ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ فاعل جو شئے کو فعل میں لانے
کے لیے ماقبل موجود ہو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ جیسا کہ آدمی سے آدمی کی ولادت میں
ہوتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ شئے کو حرکت میں حادثتاً لاتا ہے، جوہراً نہیں لیکن
وہ فاعل جو وجودِ انسانی کی اول تا آخر شرط ہے فاعلِ اول (باری تعالیٰ) ہے۔"[20]

اور فاعل اول کا اس طرح ہونا تمام موجوداتِ زمین و آسمان اور جو کچھ اس کے درمیان ہے سب کی شرط ہے۔ الہیٰ فاعل، عالَم اور اس کی حرکت سے اس طور متعلق نہیں ہے جیسے کہ عدد ایک تمام اعداد سے متعلق ہے جو اس کے تعاقب میں مابعد آتے ہیں۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا عالَم سے تعلق ایک دوسری ہی شان کا ہے۔ وہ نہ صرف سلسلۂ عالم کی ابتداء سے تعلق رکھتا ہے، بلکہ اس سلسلہ کے ہر فرد سے یہاں تک کہ سلسلہ کے آخری فرد سے بھی چنانچہ وہ اس پورے سلسلہ کی جوہری شان سے علیت ہے۔ اس وضاحت سے پتہ چلتا ہے کہ الہیٰ دائمیت کا اشیائے زمانی سے علاقہ کس انداز کا ہے؟ دائمیتِ الہیٰ، زمان حادث کے انجرار میں اشیائے زمان کے وجود کو جوہراً متعین کرتی ہے۔ ان کے استمرار و تسلسل کی وہ شرطِ قائم ہے۔ ابن رشد نے وجود کے بارے میں کہا کہ اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی ماہیت حرکت ہے اور جس کو زمان سے ممیز نہیں کیا جا سکتا، دوسرا وہ وجود ہے جو حرکت میں نہیں ہے اور جو "دائم" ہے اور جس کو زمان کے حدود میں نہیں بیان کیا جا سکتا۔[21] چنانچہ ان میں ایک کا دوسرے سے تقدم نہ تو زمان کے تقدم پر مبنی ہے اور نہ علت و معلول کے اس تقدم پر مبنی ہے جو اشیائے زیرِ حرکت میں پائی جاتی ہے جیسے کہ انسان اور اس کا سایہ۔ جو شخص اشیائے زیرِ حرکت سے محرک اول کے تقدم کو اس طور لیتا ہے جیسے کہ دو اشیائے زیرِ حرکت کے درمیان ہوا کرتی ہے غلطی پر ہے۔ "ان اشیاء میں ایک دوسرے سے قبلیت، معیت یا بعدیت کی نسبت ہوتی ہے۔[22] محرک اول اور اشیائے متحرک میں ایسی نسبت نہیں ہوتی بلکہ قطعی مختلف نوع کی ہوتی ہے۔

" اہلِ اسلام سے متاخرین حکماء نے یہی غلطی کی کہ انہوں نے بالائے
تغیر وجودِ زمانی کے موجودِ زمانی سے تقدم کو کسی شئے زیرِ حرکت کے تقدم
کی مثال پر قیاس کیا جبکہ اس فعل کی قسم اور ہی ہے۔"[23]

جہاں تک غزالی کے ہاں مکانی امتداد و زمانی عرصہ کے موازنہ کا تعلق ہے، ابن رشد کو کہنا پڑا کہ یہ محض سوفسطائی دلائل میں سے ہے۔ ایک ایسے مکانی امتداد کا تصور جو ایک امتداد سے شروع ہو اور دوسرے امتداد (کے شروع ہونے) میں منتج ہو اس ذات (یعنی امتداد) کی تعریف و ماہیت کے

منافی ہے[۲۴] استدار محدود بالجہات ہوتا ہے اس کے برخلاف زمان کی ابتداء سے ماقبل اور زمان کی انتہا کے مابعد کا جو تصور ہے وہ خود ان "حدود" میں تفکر کرنا ہے جو اس ذات (زمان) کی فطرت کے عین مطابق ہیں[۲۵]

"زمانہ میں کسی ایسی ابتدائی حد کا تصور نہیں کیا جا سکتا جو کسی دوسرے زمانہ کی انتہائی حد نہ ہو۔ چنانچہ لمحہ کی تعریف ہی یہی ہے کہ وہ ماضی کی انتہا اور مستقبل کی ابتداء ہوتا ہے اور یہ حال ہوتا ہے جو ماضی اور مستقبل کے وسط میں ہے۔ اور کسی ایسے حال کا تصور جس کے ماقبل کوئی ماضی نہ ہو محض لغو ہے"۔[۲۶]

اس کے برخلاف ایک ایسے نقطہ کا تصور کیا جا سکتا ہے جس سے ایک خط کی ابتداء ہوتی ہو بلا لحاظ اس امر کے کہ وہ کسی اور خط کی بھی انتہا ہے:

"چنانچہ لمحہ کا وجود بلا ماضی و مستقبل کے نہیں ہو سکتا۔ اس کی وجوبیت میں داخل ہے کہ وہ ماضی کے بعد اور مستقبل کے قبل موجود ہو۔ مزید براں یہ اپنے آپ سے مستقبل کی ابتداء میں موجود نہیں ہو سکتا تا نگر ماضی کا وجود نہ ہو۔ اور وہ اس ماضی کی حد انتہا نہ ہو"۔[۲۷]

ابن رشد نے نقطہ اور لمحہ کو باہم متشابہ خیال کرنے کی غلطی کو جیسا کہ غزالی میں پائی جاتی ہے اس امر سے منسوب کیا ہے کہ دونوں میں یہ خاصہ مشترک ہے کہ غیر قار ہیں چنانچہ دو نقطے کبھی ہمجا نہیں ہوتے اور نہ دو لمحات ایک ساتھ (معیتِ باہمی میں) آتے ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ نقطہ اپنی ذات سے ثابت ہوتا ہے۔ اس کی ذات میں کسی اور نقطہ کی طلب مضمر نہیں ہوتی۔ جبکہ ہر لمحہ دیگر لمحات کے بعد اور آنے والے لمحات سے قبل پایا جاتا ہے اس طرح سے اپنی ذات میں (فی نفسہٖ) وہ ایسا ہوتا ہے کہ اپنے سے گزرنے کا طلبگار ہوتا ہے اور یہ مطلب اس کے جوہرِ وجود کا حصہ ہوتی ہے:

"چنانچہ ہر وہ شخص جو ایسے لمحہ کو جائز خیال کرتا ہے جو ایسا حال ہو کہ اس سے پہلے ماضی نہ ہو یا ایسا حال ہو جس کے بعد مستقبل نہ ہو تو وہ اصل میں زمان اور لمحہ دونوں کا منکر ہے"۔[۲۸]

اس بحث کے بعد اب غالباً اس سوال کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ عالم سے قبل کیا تھا؟ ابن رشد کے نقطہ نظر سے اس کا جواب یہ ہے۔ تخلیق کائنات سے قبل خدا نہیں، بلکہ عدم تھا۔ اہل اشعریت کے ہاں "عدم" سے مراد لاشئے محض ہے مگر فی الحقیقت یہ ان اسباب و علل کا اجتماع

تھا جو تخلیق عالم میں فنا ہو گئے۔ چنانچہ ایک وقت تھا کہ عالم نہیں تھا، اس کے بعد یہ ایک وقت ہے جبکہ عالم ہے، پھر اس کے بعد ایک وقت آئے گا کہ عالم نہیں ہوگا۔ چنانچہ زمانہ تھا، زمانہ ہے، اور زمانہ ہوگا۔ اور عالم اس میں عدم سے وجود، وجود سے عدم کے تغیر میں ہے۔ چنانچہ کسی شئے کے وجود و عدم تخالفات ہیں جو زمانی تغیر کے حوادث کے طور پر ایک دوسرے کے بعد آتے جاتے ہیں۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ اس تغیرِ زمانی کی کوئی ابتدائی حد نہیں ہے لیکن اس کو "لازمان دائمیت" خیال کرنا بالکل ہی لغویات ہے۔[۲۹]

دائمیت وجوداً اس سے مختلف امر ہے۔ زمان حادث میں اس کی کوئی بھی رسم نہیں ملتی۔

فلسفیانہ اعتراض کہ لامتناہی بالفعل کا وجود محال[۹] ہے، حقیقتِ زمانی پر وارد نہیں ہو سکتا کہ اس کے سبب ماضی یا مستقبل کی کوئی حد ضروری ہو۔ زمانِ حادث کی ماہیت یہ ہے کہ اس کے حادثاتِ ماضی فنا ہو چکے ہوتے ہیں اور حادثاتِ مستقبل ہنوز ابھی بالفعل نہیں ہوتے، اس لیے یہ اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا۔ زمانہ بالفعل حال ہے جو ماضی اور مستقبل سے محدود ہوتا ہے۔ مگر امتدادِ مکانی پر یہ اعتراض وارد ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نقاط بالفعل ہوتے ہیں۔ چنانچہ مکان کا وجود بلا تحدید ناقابلِ تصور ہے۔ اس لیے مکان اپنی جملہ جہات میں محدود یا بالحدود ہوتا ہے۔ جس طرح کوئی لامتناہی عدد بالفعل نہیں ہو سکتا، مکان لامتناہی بھی بالفعل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ لامتناہی بالفعل مکان ناقابلِ وجود ہے۔ زمان اس شرط میں مکان کے ساتھ اپنی کسی طرف بھی مشارکت کا حامل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے حال بالفعل کے علاوہ کوئی لمحہ بالفعل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے

"زمانہ ایک کل نہیں ہے گو کہ اس کے مختلف حصے (اپنی اپنی جگہ) کلیتیں ہوتے ہیں۔"[۳۰]

زمان کے صرف وہ حصے جو اپنی دونوں طرفوں میں مشروط یا محدود ہوں ماضی کے زمرہ میں آتے ہیں۔[۳۱] لیکن (اس) کے لامتناہی سلسلوں کے وجود سے کسی لامتناہی بالفعل کا وجود نہیں ہو سکتا۔[۳۲]

ابن رشد نے مرتبہ الٰہی کی ماہیت کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ

"دائم الوجود حقیقت مافیہ کے زمرہ میں داخل نہیں کیونکہ کوئی زمان اس کو محدود نہیں کرتا۔"[۳۳]

ابن رشد نے اس پر زور دیا کہ "فعل" اور "وجود"[۱۰] میں چنداں فرق نہیں ہے۔ اس وجہ سے فعل الٰہی بھی دائرہ زمان کا فرد (کڑی یا رکن) نہیں بنتا چنانچہ فعل ربانی ماورائے زمان ہے، دائم ہے، اور اس طرح نوعاً زمانِ حادث سے مختلف ہے گو مؤخر الذکر کا امتداد ماضی میں لامتناہی ہو سکتا ہے۔

ابنِ رشد کے خیال میں اہلِ فکر کو سب سے بڑا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ باری تعالیٰ

سے عالم کے صدور کو زمانوی حرکتوں کی شکل دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ یوں سمجھنے لگتے ہیں گویا کہ وجودِ مطلق نے معلول اول صادر فرمایا جس سے معلول ثانی صادر ہوا و قس علیٰ ھذا۔ یہاں تک کہ یہ عالم جو فلکِ قمر کے نیچے ہے وجود میں آیا۔ چنانچہ خود ابنِ سینا کے فلسفہ میں یہ مغالطہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں خدا اور عالم میں کئی صادرات کا فاصلہ ہے، یہ خیال کہ ان صادرات میں زمانی سلسلہ و ترتیب نہیں منطقی ترتیب وجود کا لحاظ ہے اس مشکل کا مداوا نہیں بن سکتا کہ یہ کل کا کل نظریہ خالق اور مخلوق کے درمیان بہت سے فاصلے اور توسطات پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ ابن رشد نے اس نظریہ کی تکذیب میں پورے طور پر غزالی کا ساتھ دیا اور یوں تبصرہ کیا:

"اس (جناب باری) کا فعل جسے زمان اپنے حساب میں لائے یا اپنی دونوں طرفوں میں لانے سے قاصر ہے (دائرہ) زمان میں ادراک پذیر نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی دورانِ محدود میں قیاس پذیر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو یہ خیال کرتا ہے کہ اس دائم الوجود سے ایک عملِ زمانی کا صدور ہوا دراصل اس کے عمل کو ایک مخصوص طور پر محدود کر دیتا ہے۔"[۳۴]

ابن رشد کی تنقید کے اہم اجزاء اس لائق ہیں کہ انہیں یہاں پر ذرا مفصل بیان کیا جاتے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"اس قول پر تمام حکمائے قدیم نے اتفاق کیا کہ 'لا یصدر عن الواحد الا الواحد'۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ انہوں نے تمام عالم کے اصولِ اول کے بارے میں جو تحقیق کی وہ جدلی طور پر تھی، چنانچہ انہوں نے اس تحقیق کو اصلِ انکشافِ حقیقت سمجھا اور وہ سب اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر شے اور تمام اشیاء کا اصولِ اوّل ایک ہے اور یہ کہ ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے۔"

لیکن جب ہمارے مذہب کے حکماء مثلاً فارابی اور ابن سینا نے اپنے مخالفین کے اس اصول کو مان لیا کہ مرتبہ الٰہی میں فاعل ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ عالم محسوس میں اور یہ کہ ایک فاعل سے صرف ایک ہی معروض ظاہر ہو سکتا ہے (حالانکہ سب ہی کو اس سے اتفاق تھا کہ اصول اول مطلق الوجود ہے) تو یہ بات ان کے لیے مشکل ہو گئی کہ واضح کریں کس طرح اس سے کثرت کا وجود ہوتا ہے۔[۳۵] چنانچہ انہوں نے سوچا کہ معلولِ اول اس فاعلِ مطلق سے صادر ہوا اور اس معلول میں ثنویتِ اعتباری تھی یعنی یہ کہ وہ ممکن بالذات اور واجب بالغیر تھا۔ اب یہ ثنویت ایسی تھی کہ اگر یہ فعلِ الٰہی میں موجود نہ ہوتی تو غیر مخلوق (یعنی خود آ) ہوتی۔ چنانچہ غزالی نے ان کے خلاف آسانی سے اپنے موقف کی برتری ثابت کر دی۔ فارابی اور ابنِ سینا کی بنیادی

غلطی یہی تھی کہ اوّلاً تو انہوں نے یہ قول اختیار کیا کہ واحد سے صرف واحد صادر ہوتا ہے اور پھر یہ فرض کیا کہ کثرت واحد سے ناشی درجہ بدرجہ ہوتی ہے۔ ان کی دوسری غلطی یہ تھی کہ انہوں نے یہ سوچا کہ معلولِ ثانی اپنی جملہ کثرت کے ساتھ معلولِ اوّل سے صادر ہوا وغیرہ وغیرہ۔[۳۶]

ابن رشد نے کونیات کی نئے سرے سے تشکیل[(۱)] کی۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ تشکیلِ نو اس مفکر عظیم کی ندرت خیال کا جیتا جاگتا نشان ہے۔ انھوں نے نظریہ بالا کی قلب ماہیت اس طرح کی کہ اس کو اسلام کے اساسی عقائد پر استوار کیا۔ چنانچہ انہوں نے یہ بیان کیا کہ:

> "فاعل ربانی سے صرف ایک معلولِ مخصوص نہیں بلکہ معلول مطلق یعنی ساری کثرت کا اپنی تمام کلیت کے ساتھ صدور ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مرتبہ الٰہی میں جو ذاتِ فاعل ہے وہ فاعل مطلق ہے جبکہ عالمِ محسوسات میں جو فاعل ہوتا ہے وہ فاعلِ اعتباری ہوتا ہے۔ اور فاعلِ مطلق سے فعلِ مطلق ہی جس کا کوئی جزوی مخصوص منفرد معلول نہ ہو صادر ہوتا ہے۔"[۳۷]

اس تشریح کے مطابق ہر وہ شخص جو سمجھتا ہے کہ فعلِ الٰہی سے صرف، لوگاس، یعنی کلمہ یا عقل اول یا بقول ابن عربی "نور محمدیہ" کا ظہور ہوا غلطی پر ہے۔ فاعلِ حقیقی و اولیٰ کے فعل کا کوئی مخصوص معطیہ نہیں ہوتا تمام عالم اپنی جملہ نیرنگیوں کے ساتھ اس کا معلول ہے۔ یہ فعل مطلق ہی ہے کہ اشیاء ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور اس کی وحدت میں پروئی ہوئی ہیں۔ چنانچہ فاعلِ اولیٰ اپنے فعلِ مطلق سے سب کثرت کا بلاواسطہ سبب ہے اور ان کی وحدت وکلیت کا بھی بلاواسطہ سبب ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ:

> "ہر شئے جو دوسری سے ارتباط رکھتی ہے اسی وحدت کے ذریعہ سے رکھتی ہے۔ مگر چونکہ خود یہ وحدت ایسی ہے کہ اس کا انحصار ایک ایسی وحدت پر ہونا چاہیے جو قائم بالذات ہو اور اس سے علاقہ رکھتی ہو، اس لیے ایک ایسی وحدت کا وجود ہمیشہ بالفعل ہے جو قائم بالذات ہے اور اپنی وحدت کا سبب خود اپنی ذات سے ہے۔ اسی وحدت نے تمام انواع اشیاء میں جلوہ کیا ہے اور اسی وحدت سے منفرد اشیاء کی اپنی وحدت وجود پذیر ہوتی ہے جبکہ وہ وجود میں آتی ہیں۔"[۳۸]

اس بیان سے ظاہر ہے کہ ایک ایسی ہستی کا وجود ہے جس سے ایک ایسی قوت کا ظہور ہوتا ہے جس کے سبب تمام اشیائے کثرت کا وجود ہے۔ چنانچہ ابن رشد اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ:

"تمام اشیاء میں ایک ہی روحانی (باطنی) قوت ہے جو تمام بدنی و روحی قوتوں کو مربوط کرتی ہے اور جو اپنے ایک ہی واحد غلبہ کے ساتھ تمام عالم میں مستقر ہے:" ۳۹

هو الاول والآخر والظاهر والباطن

یہ بات نہ ہو تو عالم میں کوئی نظم رہے نہ تناسب۔ غرض اس طرح باری تعالیٰ ہر شئے کا خالق و رب ہے اور اسی امر پر یہ کلام الٰہی صادق آتا ہے کہ:

"اور بے شک اللہ ہی آسمانوں اور زمینوں کو سنبھالے ہوئے ہے ورنہ تو یہ گر جاتے۔" ۳۹

ابن رشد نے خالق اور مخلوق یعنی دوامیت اور زمانیت کے تعلق کو مزید یوں واضح کیا ہے:

"فاعلوں کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ فاعل ہیں جن سے اپنے بننے تک کوئی شئے وابستہ رہتی ہے۔ اور دوسرے وہ فاعل ہیں جن سے سوائے فعل کے اور کچھ صادر نہیں ہوتا نیز ان کا معلول (شئے) اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ فعل ہے۔" ۴۰

اللہ تعالیٰ، خالق عالم، فاعل کے پہلے مفہوم کے اعتبار سے نہیں ہے:

"اس قسم کا صحیح مصداق تو صناع ہوتے ہیں جن سے ہم اپنے روزمرہ کے معمولات میں واقف ہیں۔ قصہ یہ ہے کہ جوں ہی صنعت گری پوری ہوئی صناع اور مصنوع میں پھر کوئی رشتہ باقی نہیں رہتا۔ اور وہ مصنوع اپنا آزاد وجود اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ اس سبب سے صناع دراصل فاعلِ حادث ہے جو اپنی مصنوع سے تقدم زمانی رکھتا ہے، اس کے کام پر 'تخلیق' کے لفظ کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس کی صنعت اپنا وجود رکھ سکتی ہے جبکہ خود وہ معدوم ہو گیا ہو۔ لیکن باری تعالیٰ وہ فاعل ہے جس کا فعل 'غیر مطلق' اور 'دائم' ہے اور جس کا معروض اس کے فعل کا عین ہے:" ۴۱

(ہم اس کی مثال گائیک سے دے سکتے ہیں کہ گانے کا کام اور گانا جو گایا جاتا ہے بالکل عین ہیں۔ گانا بمعنی فعل اور گانا بمعنی معروض دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ باہم تحویل کامل رکھتے ہیں)۔ چنانچہ خلقت اپنے خالق کے مقابل اس کے غیر کی طرح نہیں ہے بلکہ یہ فعل الٰہی ہے اور اسی نسبت میں اپنے خالق سے مسلسل وابستہ ہے۔ ابنِ رشد الٰہی فعالیت کو کوئی جبلی عمل قرار نہیں دیتے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"فعلِ الٰہی علمِ الٰہی کے ساتھ ہے۔ اس کا باعث کوئی یا داخلی یا خارجی اقتضا نہیں بلکہ محض لُطف و عنایت ہے۔" ۴۲

چنانچہ کائنات پر لفظِ صنعت کا اطلاق بالکل غلط ہے :

"کیونکہ صناع کی صناعت کے برخلاف جو اس کے مقابل ہے 'تخلیق' کا وجود صرف فعل سے ہے اور فعل ہی ہے۔ اس طور سے عالم، خدا کی مخلوق بمعنی فعل ہے۔ چنانچہ اس پر خلقت کا اطلاق لفظ قدامت (ہمیشگی) کے اطلاق سے زیادہ درست ہے۔" ۴۳

یہاں پر ابن رشد نے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم قدیم ہے یا نہیں۔ ان کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عالم کو خلقت الٰہی کہنا صحیح ترین ہے، بجائے اس کے کہ اسے قدیم بتایا جائے۔ عالم اپنی حقیقت میں فعلِ الٰہی میں تحویل کامل رکھتا ہے اور فعلِ الٰہی محض لطف و عنایت ہے اور غیر مخلوق ہے۔ ابن رشد خالق اور مخلوق کے رشتہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ فاعلِ علّی ہے۔ اور "فاعلِ علّی" وہ ہوتا ہے جو اپنے معلول سے ہمیشہ وابستہ رہے :

"یہ عالم اپنے وجود کے دوران (مسلسل) اپنے فاعل کے وجود کا دو وجوہ سے محتاج ہے۔ ایک وجہ تو یہ کہ ذات عالم مسلسل حرکت میں ہے۔ دوسری وجہ اس کی ذات و وجود کی ایک خاص صورت ہے اور یہ صورت اپنی ماہیہ میں اضافت یا ربط کی مصداق ہے نہ کہ کیف جیسے شکل و حال وغیرہ کی مصداق۔ وہ صورت جس کا کیف کے زمرہ سے تعلق ہوتا ہے جب وجود میں آجاتی اور پھر فنا ہو جاتی ہے تو (اس تمام عرصہ بقا و فنا میں) فاعل کی محتاج نہیں ہوتی۔" ۴۴

ابنِ رشد کہتے ہیں کہ اس وضاحت سے تمہیں بات کے سمجھنے میں مدد ملے گی کہ تمام خلقت فعلیت ہے۔

(۱۲)

ہمارے زمانہ میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار محمد اقبال نے کیا ہے۔ اقبال کم و بیش حقیقت کے اسی تصور تک پہنچے جو ابنِ رشد نے پیش کیا تھا۔ ان کی کونیات اس لیے اشعریت اور غزالیت سے مختلف ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ :

"اس کائنات کا معاملہ جو ہمیں اشیاء کا ایک مجموعہ معلوم ہوتی ہے ایسا نہیں ہے کہ ایک ٹھوس مواد ہے جو ایک خلاء کو گھیرے ہوتے ہے۔ یہ (کائنات) شئے نہیں بلکہ فعل ہے۔" ۴۵

"یہ واقعات کا ایک نظم ہے، ایک شانِ عمل ہے، اور اس طرح سے
انا ئے برترین سے عضوًا مربوط۔" ۴۶

اس کے مقابل ملاحظہ ہو کہ ابنِ رشد نے کہا تھا:

"اس قوت (یعنی علیت ربانی) کے ناشی ہونے سے کائنات اپنی کلیت
میں ایک وحدت بن جاتی ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور اسی قوت سے اس کے
جملہ اجزاء باہم مربوط ہوتے ہیں چنانچہ اس کائنات کا موضوع ایک ہی فعل
ہے جیسا کہ ایک جسم نامیہ ہوتا ہے۔" ۴۷

ان بیانات سے کائنات کا خدا سے زندہ رشتہ مفہوم پذیر ہوتا ہے۔

اب اس کے بعد اقبال کا بیان سنیئے۔ کہتے ہیں کہ:

"محدود ذہنوں کو عالمِ فطرت اپنے مقابل ایک غیر نظر آتا ہے جو خود سے
موجود ہے کہ جس کو ذہن محسوس تو کرتا ہے مگر بنا نہیں سکتا۔"

چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق (کائنات) کو ایک گزرا ہوا واقعہ سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں تیار شدہ مصنوعہ کے طور پر دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی (زندہ) رشتہ نہیں ہے اور اب وہ (صناع) اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس کا تماشہ بین ہے۔ نظریہ تخلیق کے بارے میں تمام بے سروپا الٰہیاتی بحثیں محدود اذہان کی اس تنگیٔ نظر سے ہی پیدا ہوتی ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔

"اصل سوال جس کا جواب ضروری ہے یہ ہے کہ کیا کائنات باری تعالیٰ کے
اس طرح مقابل ہے کہ دونوں کے درمیان ایک فاصلہ ہے؟ اس کا جواب
یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے نقطۂ نظر سے تخلیق اس مفہوم میں کوئی ایسا معین واقعہ
نہیں ہے جس کا کوئی ماقبل و مابعد ہو۔ کائنات ایک ایسی حقیقت کے
طور پر نہیں تصور کی جا سکتی کہ جو اس کے مقابل ہو۔ ایسا خیال خدا اور عالم کو
ایسی علیٰحدہ علیٰحدہ اشیاء میں تحویل کر دے گا جو لامتناہی خلا میں ایک دوسرے
کے محاذی ہیں۔ درحقیقت اپنی ماہیت میں (کائنات) ایک مسلسل عمل ہے
جس کو (ہمارا) شعور ایک دوسرے سے علیٰحدہ مختلف اشیاء کی کثرت میں
توڑ کر دیکھتا ہے۔" ۴۸

اس بیان پر ابنِ رشد کے ان الفاظ کا اضافہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ
"قدیم کی بجائے تکون مدام کی اصطلاح کا عالم پر اطلاق انسب ہوگا۔" ۴۹

اس وضاحت کو مسئلہ قدر مقدر پر اقبال کے تاملات سے ملا کر دیکھا جائے تو حقیقت عالم پر ایک نئی روشنی پڑتی دکھائی دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"عالم کو اگر اس طرح دیکھا جائے کہ (اس کی) تاریخ پہلے سے معین و مقدر واقعات کا ایک آہستہ آہستہ ظاہر ہونے والا تصویری سلسلہ ہے تو پھر اس میں ندرت اور ابداع کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اس میں لفظ خلاقیت کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کیونکہ جیسا کہ ہم جانتے ہیں ندرتِ فعل خود اس لفظ (یعنی خلاقیت) کے مفہوم میں شامل ہے۔ (اس ضمن میں) مسئلہ مقدرات پر جو الہیاتی بحث و مباحثہ ہوتے ہیں سچ تو یہ ہے کہ ان میں حیات کے امکاناتِ خفیہ پر نظر رکھنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی۔" [۵۰]

تکون مدام کی حیثیت سے کائنات خدا کا فعل ناتمام ہے اور فعل الہیٰ کسی مقدر کا پابند نہیں۔ چنانچہ یہ تکون مدام جو ہمیں بقول ابن رشد کائنات کی صورت میں نظر آتا ہے بقول اقبال کسی تصور ما قبل کا رفتہ رفتہ پیکر وجود میں آنا نہیں۔ یہ تو باری تعالیٰ کی تخلیق مسلسل و ناتمام ہے جو ہر لحظہ بالکل نادر و جدید ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افکار ابن رشد اور تاملات اقبال کے ڈانڈے مل گئے ہیں۔ یہاں پر عالم حادث ہے یا قدیم اس مسئلہ نے ایک نئی صورت اختیار کر لی ہے جس کو مادیت دہریت اور ثنویت سے کوئی علاقہ نہیں۔ اب یہ مسئلہ اساسی اسلامی وجدان کے مطابق نئے سرے سے ترتیب پا کر "تخلیق ناتمام" اور "تکون مدام" کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ اس خیالِ نو کی اقبال نے جو شاعرانہ حکایت کی ہے ملاحظہ ہو:

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

(بالِ جبریل، ص ۱۷۱)

جب ہم اس کو علیتِ حادث کے خاکہ میں دیکھتے ہیں تو یہ تکونِ ناتمام یکے بعد دیگرے لامتناہی حادثات کی شکل میں نظر آتا ہے۔ یہ ہمارے اپنے زمانِ حادث کی ماہیت ہے:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے ایک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
مَیں اپنی تسبیحِ روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ماضی میں اس سیلِ حوادث کی کوئی ابتدا نظر نہیں آتی۔ مگر زمانی لامتناہیت قائم بذاتِ خود

نہیں ہے۔ ابنِ رشد کے خیال میں یہ خود مکتفی کلیت نہیں بن سکتی۔ خود اقبال بھی یہی کہتے ہیں، اور اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ:

> "اگر ماہیتِ زمان کے بارے میں بعاد "حرکت، گزران، الفاظ فیصل ہیں تو پھر ایک دوسرا زمان ہونا چاہیے جو اس زمان کے عرصہ کا تعین کرے اور پھر ایک تیسرا زمان ہونا چاہیے جو اس دوسرے کے عرصہ کا تعین کرے الا لا نہایت۔"[51]

غزالی بھی اس مسئلہ سے دوچار ہوتے تھے۔ جب انہوں نے زمان کو مشروط بالابتدا" قرار دیا تو یہ سوال اُٹھتا تھا کہ اس ابتدا سے پہلے کون سا زمان تھا۔ مگر اس سوال کو انہوں نے انتشارِ وہم قرار دے کر مسترد کر دیا تھا۔ انہوں نے کہا تھا کہ ایسے توہم کو اس عقلی نتیجہ کے ذریعے قابو میں رکھنا چاہیے کہ جس طرح مکانی امتداد لامتناہی نہیں ہو سکتا عرصۂ زمان بھی لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ ابنِ رشد جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں زمان و مکان کے اس موازنہ کو اس بنیاد پر غلط ثابت کر چکے ہیں کہ نقطۂ مکان فی نفسہٖ جمود گرفتہ ہوتا ہے مگر ہر ساعتِ زمان حرکت پذیر ہوتی ہے اور اپنے سے گزر جاتی ہے۔ مزید دوسری بات یہ کہ زمان میں صرف حال بالفعل ہوتا ہے جبکہ مکان میں تمام نقاط بالفعل ہوتے ہیں۔ اس لیے اول الذکر لامتناہی ہو سکتا ہے جبکہ آخر الذکر متناہی ہوتا ہے کیونکہ کوئی لامتناہی، جو بالفعل ہو، ناممکن ہے۔

زمانِ حادث بلاشبہ ماضی میں لامتناہیت کی طرف جاتا ہوا دکھائی دیتا ہے[14] کہ حادثہ سے پہلے ایک حادثہ۔ مگر اس میں خاصیت یہ ہے کہ یہ بذاتِ خود مستغنی عن الغیر کلیت نہیں بن سکتا اور اس وجہ سے خود اس کی فطرت میں یہ تقاضہ مضمر ہے کہ کسی ایسے زمان میں یہ وجود رکھے جو اس پر محیط ہو اور نوعاً اس سے مختلف ہو۔ ورنہ اگر یہ اپنے ہی جیسے دوسرے سے ذرا زیادہ وسیع زمان کا ایک حصہ ہوا تو وہی سوال لانہایت تک باقی رہے گا کہ ایک زمان پھر کسی اور زمان میں قیام پذیر ہوگا؟ تب سوال صرف ایک ہی بنتا ہے یعنی وہ کون سا زمان ہے جو اس زمانِ لامتناہی یعنی زمانِ حادث کا محل ہے۔ ابنِ رشد کی تنقیحات کی روشنی میں اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ وہ زمان ہے جس میں علّتِ جوہری یعنی حقیقی کارفرما ہے۔ اور یہ علّتِ جوہری صرف الٰہی علیت ہے جو اشیاء کو جوہراً متعین کرتی ہے نہ کہ حادثاً۔ چنانچہ وہ اشیاً کے صرف ابتدا میں موجود نہیں ہوتی بلکہ ان کے ساتھ ان کے ہر حال میں قربتِ فاعلی کی حامل ہے۔ اس اصول سے جو دائرہ بنتا ہے وہ زمانِ جوہری و فاعلی ہے۔ زمانِ جوہری اور فعلِ مطلق عین یک دیگر ہیں۔ جبکہ زمانِ حادث اور عللِ حادث میں باہم عینیت ہوتی ہے۔ فعلِ الٰہی تمام عالم کا فعال اصول ہے اُس کا محل زمانِ جوہری ہے۔ یہ وہی زمان ہے جسے ابوالمعالی ہمدانی زمانِ الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ہر قسم کی تفریق، کم و کیف سے ماوراء ہے، اسی لیے فعلِ مطلق، فعلِ کلی جو اس میں ہے بالکل بے مثل، یکتا و یگانہ ہے۔

اقبال نے اس حقیقتِ الٰہی کو کسی قدر دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے:

"یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر ہم زمان کو خارجی نقطۂ نظر سے دیکھیں (یعنی ابن رشد کے الفاظ میں حادثاتی نقطۂ نظر سے ۔مؤلف) تو بہت ہی نازک دقتوں کا سامنا ہوتا ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ سے ہم، زمانِ ایٹمی (زمان ذراتی) کا انتساب نہیں کر سکتے اور اس (جناب باری) کو جیسا کہ پروفیسر سمویل الگزینڈر نے اپنے خطبات "زمان، مکان اور الٰہ" میں کیا ہے خدا کو ایسی زندگی سے بالکل متصف نہیں کر سکتے جو ابھی حالتِ تکون میں ہو۔ متاخرین مسلم مفکرین الٰہیات کو ان مشکلات کا پورا پورا احساس تھا۔ ملّا جلال الدین دوانی "زورا" میں ایک اقتباس ہے جس سے ہمیں پروفیسر رائس کے نظریہ زمان کا خیال گزرتا ہے۔ (ملّا کہتے ہیں کہ) اگر زمان کو امتداد کی قسم سے مانا جائے تو اس میں واقعات کا ظہور متحرک تعاقبات کے طور پر معلوم ہوتا ہے، لیکن اگر اس امتداد کو ایک وحدت خیال کریں تو پھر اس بیان کے علاوہ یارا نہیں کہ اُس کو فعلِ الٰہی کی اصلی کیفیت قرار دیں جو اپنی تمام کو آنف متواترہ پر محیط ہے۔ ملّا نے یہاں یہ اضافہ کر کے پورے حزم و احتیاط کا ثبوت دیا کہ تواتر کی ماہیت میں غواصی کی جائے تو یہ تمام تر محض اعتباری نظر آتا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے معاملہ میں یہ باقی نہیں رہتا کہ اس کے مرتبہ میں تمام واقعات ادراکِ واحد میں حاضر ہیں۔"

اقبال اس کے بعد لکھتے ہیں کہ:

"صوفی شاعر عراقی نے بھی اس مسئلہ پہ ایسا ہی نقطۂ نظر اختیار کیا تھا (یہاں اقبال سے تسامح ہوا ہے کہ وہ ابو المعالی ہمدانی کو صوفی شاعر عراقی سمجھتے ہیں۔ مؤلف) چنانچہ اس نے جسمانیات اور روحانیات کے درمیان مختلف مدارج وجود کی نسبت سے بے شمار انواعِ زمان کا تصور کیا تھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ غیر جسمی موجودات کے مراتب میں بلند سے بلند ہوتے ہوتے ہم زمانِ الٰہی تک پہنچتے ہیں، ایسے زمان تک جو عبور سے مستغنی ہے اور اس وجہ سے جس میں تفرید، تعاقب اور تغیر کا گزر نہیں ہوتا۔ یہ ازل اور ابد سے ماورئی ہے، چنانچہ ایک ایسے ادراکِ واحد میں جو انقسام ناپذیر ہے اس کی آنکھ پر دکھائی دینے والی

شئے کو دیکھتی ہے اور اس کا کان ہر سنائی دینے والی شئے کو سنتا ہے۔ خدا کا تقدم زمان کے تقدم کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خود خدا کے تقدم کی وجہ سے زمان کا تقدم ہے۔ زمانِ الٰہی وہ (حقیقت) ہے جسے قرآن (مجید) امہ الکتاب قرار دیتا ہے۔ اسباب وعلل کے سلاسل سے آزاد ہو کر اس کے اندر تمام تاریخ ورائے فطرت آنِ واحد میں جمع ہے۔" ۵۲

اس سارے مباحثے سے زمان نیز[۱۳] حقیقتِ عالم کے بارے میں چند اہم، معنی خیز، اور بنیادی بصیرتوں تک ہماری رہنمائی ہوتی ہے۔ ان کو ہم فکر اسلامی کی تاریخ کے حوالے سے اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ اشاعرہ اور غزالی نے باری تعالیٰ کو ہر شئے کا سبب حادث بنا دیا تھا، چنانچہ کون وفساد کے ہر موقع پر خداوندِ قدوس کی دخل اندازی ان کی مابعد الطبیعیات کا لازمی عنصر بن گئی تھی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ تمام مراتبِ وجود ان کی کونیات میں ایک ہی سطح پر آ گئے اور وہ سطح تھی زمانِ حادث اور علیت حادث کی جگہ اشعری وغزالوی فکر کا یہ بہت بڑا افلاس تھا۔ اس میں جس حقیقت کی کمی تھی وہ زمانِ الٰہی اور زمانِ حادث سے اس کے نوعی امتیاز کا ادراک تھا۔ ان کی فکر چونکہ علیت حادث اور مشیت الٰہی میں فرق کرنے سے قاصر تھی اس لیے غزالی کے لیے اس کے علاوہ اور چارہ کار نہ رہا کہ خود زمانِ حادث کا ایک خارجی حقیقت کی حیثیت سے ہی انکار کر بیٹھیں۔ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا اور کہا کہ تھا، ہے اور ہوگا کسی نظم وجود کو ظاہر نہیں کرتے۔ یہ صرف ہمارے ذہن کے قائم کردہ امتیازات ہیں جن کا خارج میں کوئی مصداق نہیں ہے اور نہ ہی اعتبار ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہے کہ انہوں نے اپنے نتائج فکر سے کائنات کی پیش بینی کی تھی۔ مگر اس قسم کی تحلیل جو زمان کو عالمِ خارجی کا اعتبار نہیں قرار دیتی خود روایات اسلام کے خلاف ہے۔ اس علمی ماحول میں ابنِ رشد کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے زمان کے حقیقتِ خارجی ہونے کے خیال کی پھر سے فکر اسلامی میں تاسیس کرنے کی کوشش کی۔ ابن رشد نے کہا کہ تھا، ہے اور ہوگا میں جو امتیازات ہیں وہ عالم خارجی میں موجود حقیقی امتیازات ہیں۔ چنانچہ وہم انسانی ان کا سرچشمہ نہیں ہے اور اس لیے (ہمارا) زمان، وہمی یا ذہنی موجودات کی قبیل سے نہیں ہے۔ ابن رشد نے اس امر پر زور دیا کہ یہ تفرقات یعنی ماضی، حال اور مستقبل، زمانِ حادث کے اجزاء ہیں جو لامتناہی ہے۔ اس کی لامتناہیت اس سبب سے ممکن الوجود ہے کہ بجز "حال" اس کا کوئی جزو بالفعل نہیں ہے۔

غرض ابنِ رشد سے انکار کا حاصل یہ ہے کہ فعلِ الٰہی نہ تو زمانِ حادث کا کل تصور ہے نہ اس کے مختلف عرصوں کی کوئی کلیتِ عامہ ہے اور نہ ہی کسی طور وہ اس زمان کا کوئی پہلو ہے بلکہ بذاتِ خود نوعاً اس سے ماورئ ایک مرتبہ حقیقت ہے جہاں جوہری علیت ہے اور یہ مرتبہ وہ ہے جس سے آگے عالمِ حقائق کا کوئی اور

مرتبہ نہیں۔ زمانِ الٰہی اس مرتبہ عالی کی صورت ہے۔ اقبال نے دوانی کے جس اقتباس کا حوالہ دیا ہے اس میں یہ نکتہ نہیں آ پایا، بلکہ سچ پوچھیے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ دوانی کے خیال میں زمانِ حادث اپنے باطنی رُخ میں زمانِ الٰہی یا فعلِ الٰہی ہے جس میں تواتر کا گزر نہیں۔ دوانی کے خیالات کا دھارا دراصل وحدت الوجودی فکر میں جا گرتا ہے۔ گو ان کے ہاں زمان کی حقیقت کا اثبات موجود ہے مگر وہ خیال کرتے ہیں کہ اس زمان کا ایک پہلو تو اتر ہے جس سے عالَمِ خارجی عبارت ہے اور اسی زمان کا دوسرا پہلو اندرونی ہے جو زمانِ الٰہی ہے اور اس میں کم و کیف کا گزر نہیں۔ ابن رشد کے افکار نیز ہمدانی کے وجدانات کا رُخ اس خیال آرائی سے قطعی مختلف ہے۔ وہ زمانِ حادث کا اثبات بجائے خود ایک مرتبۂ وجود کی حیثیت سے کرتے ہیں۔ نیز زمانِ الٰہی کو اس کا باطن نہیں قرار دیتے بلکہ اعلیٰ ترین نوعِ زمان بتاتے ہیں جس کے اندر ایک مخصوص علیت کارفرما ہے جو زمانِ حادث کے اندر پائی جانے والی علیت سے مختلف ہے۔ جہاں تک سیموئیل الگزینڈر کا (جن کا حوالہ اقبال نے دیا ہے) تعلق ہے وہ زمان کو خارجی قرار دیتے ہیں مگر چونکہ وہ زمان کو ایک ہی خیال کرتے ہیں اور وہ بھی زمانِ حادث کے انداز کا اور پھر اس کو وہ خود اِلٰہ کی شانِ وجود بھی قرار دیتے ہیں اس لیے وہ اِلٰہ کے بارے میں یہ کہنے پر مجبور ہوتے کہ وہ حالتِ تکون میں ہے۔ غزالی کا اقتضاءِ فکر بھی اس سے زیادہ مختلف نہیں تھا، وہ بھی الگزینڈر کی طرح زمان کو صرف زمانِ حادث کی نوع کا سمجھتے ہیں مگر چونکہ وہ یہ سوچ بھی نہ سکتے تھے کہ اِلٰہ حالتِ تکون میں ہے اس لیے انہوں نے خود زمان کی خارجیت کا انکار کر دیا اور اُسے وہمی قرار دے دیا۔ اس تفصیل سے ہمارا مقصود یہ دکھانا ہے کہ زمان کے یک نوعی ہونے کا نظریہ کتنے اشکال و تناقضات میں پھنسا کر وجودیات کے مسائل کو الجھا دیتا ہے۔ اس نظریہ سے مشروط ہو کر اسلامی وجدان اپنے اساسی تقاضے نہیں پورے کر سکتا۔ غزالوی افکار کے افلاس کی یہی وجہ ہے۔ مگر ہمدانی نے زمان کی مختلف انواع کا وجدان کر کے اور ابن رشد نے زمانِ الٰہی اور زمانِ حادث میں سلسلۂ علل کے انواع کے امتیازات کا استحضار کر کے اسلامی مابعد الطبیعیاتی افکار کی غیر معمولی خدمت انجام دی۔ جہاں تک ہمدانی کی ندرتِ فکر کا تعلق ہے اس کی قدر و قیمت کا اندازہ صرف ابن رشد کی تہافت التہافہ کے مباحث کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اسی تہافت سے ہی یہ پتہ چلتا ہے کہ مسلم فکر کو کس قسم کے مسائل سے دوچار ہونا پڑتا تھا اور اسلامی وجدان کے اعتبار سے وہ کتنے اہم تھے۔

غزالی نے زمان کے حقیقی ہونے سے انکار کر کے[15] دراصل تاریخ کے حقیقی ہونے سے انکار کیا تھا۔ سارے واقعات کا دار و مدار انہوں نے مشیتِ ایزدی کی ہر آن دخل اندازی پر قرار دیا تھا۔ چنانچہ ان کے افکار کے پھیلاؤ نے جس مسلم ذہن کی پرورش کی وہ تاریخی حقائق، اسباب و علل سے بے پرواہ تھا، اس کی نظر ہمیشہ خدائی دخل اندازی کی منتظر رہتی تھی، وہ کرامتوں اور معجزوں کا ہر آن تقاضا کرتا تھا۔

ابن رشد نے بتایا کہ عالم کون وفساد کا اصول زمان حادث ہے، ماضی، حال، مستقبل کے حرکی علاقے اس کی منطقی ساخت ہیں۔ اس کے اندر وہ فطری علیت پائی جاتی ہے جو غیر ناسیاتی (بے جان) اشیاء کا خاصہ ہے اور وہ علیت بالاختیار بھی پائی جاتی ہے جو انسانوں کا خاصہ ہے۔ چنانچہ مادہ اور صورت اس عالم کون وفساد کے اصول ہیں۔ تمام اسباب وہ صورت ہوتے ہیں جو اپنے سے مابعد واقع ہونے والے امور کا مادہ بنتے ہیں۔ ان تبدیلیوں کے بھی اپنے اعتباری اصول ہیں۔ مگر تمام کون وفساد اور اس کے اندر پائے جانے والے ان اصولوں کا براہِ راست قیام اصولِ اول (باری تعالیٰ) پر ہے۔ وہ اصولِ اعلیٰ، تمام اشیاء اور ان کے اصولِ کون وفساد کو بلاواسطہ اپنے علمی احاطہ میں لیے ہوتے ہے۔ وہ برتر حقیقت جو اس باری کے فعل اور اس کی علی تاہیریت سے مناسبت رکھتا ہے الہٰی زمان ومکان ہے۔

ابن رشد کے حوالہ سے واضح طور پر کہا جاسکتا ہے کہ الہٰی علیت ہر طرح دوسری طرح کی علیت سے ممیز و برتر ہے۔ نہ تو اس کو فطرت خارجی کی علیت سے مشابہت ہے اور نہ ہی انسانوں کی علیت بالاختیار سے۔ اس آخر الذکر علیت کی تو یہ اصلیت ہے کہ احتیاج وتشفی کا داعیہ اس کو گردش میں رکھتا ہے اور ذاتِ باری اس داعیہ سے ماوریٰ ہے۔ ابن رشد کا قول ہے کہ:

> "عاملِ اول کے بارے میں یہ انتساب غلط ہے کہ اس کے افعال ان دو (عامل بالفطرت اور عامل بالاختیار) میں سے کسی نہ کسی قسم میں شامل ہیں۔ کیونکہ ایسا عامل جو کسی شئے کا طالب ہوتا ہے اور عمل کرتا ہے اس شئے سے تہی دامن ہوتا ہے جس کا وہ طلب گار ہوتا ہے۔ اور باری تعالیٰ کے پاس کسی چیز کی کمی نہیں ہے کہ وہ تقاضا وطلب کرے۔ عمل الہٰی، عمل بالفطرت سے اور بھی بعید ہے کیونکہ کسی شئے فطرت کا عمل ۔۔۔۔ اس کی غایت نہانی کے تابع ہوتا ہے۔"[۵۳]

ابن رشد مزید کہتے ہیں:

> "عمل کی صرف یہ دو ہی قسمیں نہیں ہیں چنانچہ فعلِ الہٰی نہ تو اس سے فطرت کے طریق پر صادر ہوتا ہے اور نہ ہی بالاختیار طریق پر صادر ہوتا ہے جیسا کہ (آخر الذکر کا مفہوم) اس زیر قمر دنیا میں سمجھا جاتا ہے ۔۔۔۔۔ باری تعالیٰ سے جو صادر ہوتا ہے وہ ایک برتر طریق پر صادر ہوتا ہے جس کو سوائے اس ذاتِ باری کے کوئی نہیں سمجھ سکتا۔"[۵۴]

اور اس کا ثبوت کہ وہ (باری تعالیٰ) ارادہ کرتا ہے یہ ہے کہ:

"وہ تضادات کا علم رکھتا ہے اور اگر وہ مؤید اسی معنی میں ہے (یا اسی طور ہے) جس معنی میں عالِم ہے تو پھر متضاد افعال کو ایک ساتھ ہی وقوع پذیر ہونا چاہیے اور یہ محال ہے اس لیے وہ ضرور ان میں سے کوئی ایک اپنے ارادہ سے انتخاب کر کے انجام دیتا ہے"۔ ۵۵

یہاں پر ابنِ رشد نے جو بات کہی ہے وہ قدرے نازک ہے۔ اللہ تعالیٰ مؤید ہے، اس لیے اس کے افعال بالارادہ ہیں۔

بعض مفکرینِ اسلام علم اور ارادہ کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھ سکے۔ بالخصوص وحدت الوجودی مفکر اور صوفیا اس امتیاز سے محروم ہیں جس کے ذریعہ علم اور ارادہ ایک دوسرے سے ممیز حقائق کے طور پر اثبات پاتے ہیں۔ ابنِ رشد کہتے ہیں کہ فعلِ الٰہی اپنی ماہیت میں علمِ الٰہی کے مترادف نہیں ہے، کیونکہ علمِ الٰہی میں تو تمام تضادات کو بلا تخصیص حضوری حاصل ہے۔ اگر یہ بات نہیں اور علم و ارادہ میں فرق نہ ہو تو فعلِ الٰہی تضادات کا شکار ہو جاتا ہے۔ باری تعالیٰ اپنے ارادۂ محضہ سے ان تضادات میں سے جسے چاہا اپنے فعل سے صادر فرماتا ہے۔

ابنِ رشد واضح کرتے ہیں کہ خدا کا فعل بالارادہ ہونے کے باوجود ہمارے ادراک و فہم سے ماوریٰ ہے کیونکہ ہمارے اختیاری و ارادی اعمال کا اصول حرکت احتیاج، حصول و تشفی کے کوائف ہوتے ہیں جبکہ باری تعالیٰ ان سب سے منزّہ ہے۔ الٰہی علیت اپنی نوع آپ ہے، اس کی شان بے مثال ہے، وہ فعلِ مطلق ہے جس کے اپنے زمان و مکان ہیں، علیت حادث کی اقسام سے کسی حادث ارادی یا غیر ارادی، اختیاری یا فطری علیت سے اس کو تشبیہ نہیں دی جا سکتی۔ اور نہ ہی وہ علیتِ الٰہی، زمانِ حادث کی کڑیوں میں سے کوئی کڑی بن سکتی ہے۔ چنانچہ زمانِ حادث کے اپنے احوال و تغیرات ہیں، اس کی اپنی حادث و متجانس علتیں ہیں جو اس کی مختلف صورتوں کا مادّہ بنتی ہیں اور اس طرح اس کا سلسلۂ کون و فساد برپا رہتا ہے۔ مگر اس تمام تقویم، اس کے زمانی اور مکانی پھیلاؤ پر الٰہی زمان و مکان اپنی بے مثل علیت کے ساتھ احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ اس طرح سے الٰہی زمان و مکان ایک خاص مرتبہ وجود پر دال ہیں، جو مخلوقات کے مراتب سے برتر ہے چنانچہ ارادہ الٰہی تقسیم نا آشنا اور تفرید ناپذیر ہے اور اپنے مخصوص زمان و مکان کے ساتھ ان مخلوقات سے زیادہ ظاہر و خارج حقیقت ہے وھو الظاہر۔ اس کے زمان و مکان میں تمام اشیاء کے زمان و مکان ہیں، وہ سب کا محل ہے، اور ہر شے بلاواسطہ اس میں موجود ہے۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ باری تعالیٰ سے تمام اشیا و حوادث کو قربِ ذاتی حاصل ہے۔ مگر اس کے باوجود دوئی کی تائید نہیں کی جا سکتی کہ الٰہی زمان و مکان، زمانِ حادث اور مکانِ حادث کے

داخلی یا روحانی پہلو ہیں۔ زمان الٰہی و مکان الٰہی خارجی، حقیقی اور ہمہ محیط اصول ہیں۔ زمانِ حادث کی لامحدود امکانیت جس کی ماضی میں ابتدا ہے نہ مستقبل میں انتہا صرف زمانِ الٰہی کے ذریعہ قائم رہ سکتی ہے۔ اس استاج سے ہم اس دور سے بچ سکتے ہیں جو اس سوال سے پیدا ہوتا ہے کہ زمان موجود سے پہلے کون سا زمان تھا، اور اس کے بعد کون سا زمان ہوگا؟۔

ایک زمان کا اپنے ہی طور کے دوسرے زمان میں قیام نہیں ہوسکتا۔ اس لیے الٰہی زمان کی حقیقت وجودیہ سے ہی زمانِ موجود و حادث کا استقرار ہوسکتا ہے۔ چنانچہ اسی دلیل پر ہمارے زمان گزران کا مابعد الطبیعاتی اور خارجی اثبات ممکن ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں تک ہمدانی اور ابنِ رشد کے تاملات نے اسلامی فکر کو پہنچا دیا تھا۔ یہی تاملات اسلام کے اساسی وجدان کی سقف کے ستون ہیں۔ اس بحث کے بعد ان آیاتِ الٰہی کی سمجھ میں ضرور اضافہ ہوگا، ایک یہ کہ 'اللہ کی کرسی تمام ارض و سما پر پھیلی ہوتی ہے' اور دوسری یہ کہ 'وہ رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہے'۔ یہ دونوں آیاتِ الٰہی زمان و مکان کی ماہیت کی گواہ ہیں۔

اب ہماری اگلی بحث بطورِ خاص، ابتدا و انتہائے زمانِ حادث کے مسئلہ پر ایک دوسرے زاویہ سے مرکوز ہوگی۔ اس بحث کا تعلق زیادہ تر خود لامتناہیت کے تصور سے ہوگا۔

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم

کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

کتابیات

۱۔ علاء الدین علی الطوسی، کتاب الذخیرہ، (حیدر آباد، اشاعتِ اول)، ص ۷۱۔۸۶۔

۲۔ ابنِ سینا، کتاب النجات، (مصر، ۱۹۳۸ء)، ص ۴۴۸ تا ۴۵۵۔

۳۔ رحیم فرمینش، احوال و آثار عین القضاۃ، (تہران ۱۳۳۸ ش)، ۱۲۔۲۷

۴۔ ابوحامد غزالی، تہافت الفلاسفہ، (مصر، ۱۹۵۸ء)، ۲۰۴

۵۔ ایضاً، ۲۰۵۔۲۰۶

۶۔ ھنرِش ریکٹ، سائنس اینڈ ہسٹری، انگریزی ترجمہ جارج ریزمن، (نیویارک، ۱۹۶۲ء) ص ۵۶۔۶۱

۷۔ تہافت الفلاسفہ، ص ۲۰۶

۸۔ ابنِ رشد، تہافت التہافتہ، ترجمہ سائمن فان ڈن برگ، جلد اول، (لندن، ۱۹۵۴ء)، ص، ۲۸۵۔ بحث کے لیے مزید حوالہ ابنِ رشد، ضمیمہ فصل المقال، اردو ترجمہ عبید اللہ قدسی، (کراچی، ۱۹۶۸ء)

۹۔ تہافت التہافتہ، ص، ۲۸۰

۱۰۔ ایضاً، ص، ۲۸۱

۱۱۔ ایضاً، مزید بحث کے لیے مجموع الرسائل ابن رشد، (حیدر آباد، ۱۳۶۵ھ)، ص، ۱۱۹۔۲۰۶

۱۲۔ سہیل افنان، اوی سینا، ہز لائف اینڈ ورکس، (لندن، ۱۹۵۸ء)، ص، ۲۱۵

۱۳۔ تہافت الفلاسفہ، ۱۰۸

۱۴۔ ایضاً، ص، ۱۰۹

۱۵۔ تہافت الفلاسفہ، ص، ۱۱۱

۱۶۔ ایضاً، ۱۱۳ تا ۱۲۱

۱۷۔ علاء الدین علی الطوسی، کتاب الذخیرہ، ۱۵ تا ۳۹

۱۸۔ مجموع الرسائل ابن رشد، مذکورہ سابقہ، از ۴۶

۱۹۔ تہافت التہافت، ۳۳

۲۰۔ تہافت التہافہ، مذکورہ سابقہ، ۳۴

۳۵۔ تہافت التہافہ، ۱۰۶

۳۶۔ ایضاً، ۱۰۶۔۱۰۸

۳۷۔ ایضاً، ۱۰۸

۳۸۔ ایضاً، ۱۰۸، ۱۳۷

۳۹۔ ایضاً، ۱۳۷

۴۰۔ ایضاً، ۱۵۶

۲۱۔ ایضاً، ۳۸
۲۲۔ ایضاً، ۳۸
۲۳۔ ایضاً، ۳۹
۲۴۔ ایضاً، ۴۴
۲۵۔ ایضاً، ۴۴
۲۶۔ ایضاً، ۴۵
۲۷۔ ایضاً، ۴۴
۲۸۔ ایضاً، ۴۴
۲۹۔ ایضاً، ۵۰ تا ۵۲، ۷۰۔ اشعری نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو کتاب الذخیرہ مذکورہ سابقہ، ۶۵ تا ۷۱
۳۰۔ تہافت التہافہ، ۷۱
۳۱۔ ایضاً
۳۲۔ ایضاً، ۱۹۳
۳۳۔ ایضاً، ۷۲
۳۴۔ ایضاً، ۵۶
۴۱۔ ایضاً، ۱۵۷
۴۲۔ ایضاً، ۹۰
۴۳۔ ایضاً، ۹۷
۴۴۔ ایضاً، ۱۰۱
۴۵۔ محمد اقبال، ری کنسٹرکشن آف ریلیجیس تھاٹ ان اسلام، (لاہور، ۔۔۔۔۔)، ۵۱
۴۶۔ ایضاً، ۵۶
۴۷۔ تہافت التہافہ، ۱۳۶
۴۸۔ ری کنسٹرکشن، ۱۶۵، ۱۶۶
۴۹۔ تہافت التہافہ، ۱۰۴
۵۰۔ ری کنسٹرکشن، ۷۹
۵۱۔ ایضاً، ۷۴
۵۲۔ ایضاً، ۷۵
۵۳۔ تہافت التہافہ، ۸۸
۵۴۔ ایضاً، ۲۷۲
۵۵۔ ایضاً

نوٹ:

عزیز احمد صاحب نے اپنے فاضلانہ مضمون "کلاک پیراڈاکس ۔۔۔" اشاعت اقبال ریویو شمارہ اپریل تا ستمبر ۱۹۸۶ء، جلد ۲۷، میں صفحہ ۱۱۶ پر رسالہ غایت الامکان فی معرفت الزماں والمکان کا حوالہ دیا ہے جو کسی شیخ تاج الدین محمود اشنوی کی تصنیف ہے۔ یہ وہ رسالہ نہیں ہے جسے اقبال نے عراقی کا سمجھا تھا جیسا کہ عزیز احمد صاحب نے خیال ظاہر کیا ہے۔ اگر یہ وہی رسالہ ہے جسے اقبال نے عراقی کا سمجھا تھا تو وہ رسالہ ابو المعالی ہمدانی کا ہے جسے غلطی سے نذر صابری صاحب نے اشنوی سے منسوب کر کے ۱۴۰۱ھ میں شائع کیا۔ اصل نام اس رسالہ کا اگر یہ ہمدانی کا ہے تو یہ ہے:

"غایت الامکان فی درایت المکان"

جیسا کہ اس میرے مضمون میں ذکر ہے۔ یہ رسالہ طہران سے احوال و آثار عین القضاۃ ابو المعالی عبداللہ بن علی بن الحسن الہمدانی کے نام سے عرصہ ہوا شائع ہو چکا ہے (غالباً ۱۳۳۶ شمسی میں)۔

خطباتِ اقبالؒ — چند بنیادی سوالات

محمد سہیل عمر

اس وقت اسلامی دنیا فکر و عمل کی کم و بیش ہر سطح پر ایک ہلچل اور اضطراب کی گرفت
میں ہے جو اگر ایک طرف ملّت اسلامیہ کی روحِ اجتماعی کے کروٹ لینے سے عبارت ہے
تو دوسری جانب ایک نئے شعور کی طلوعِ سحر کی نوید بھی ہے۔ وہ شعور جو تاریخ کے تسلسل
میں اپنے مقام کی آگہی اور عہد حاضر کے مسائل سے روبرو ہونے کے نتیجے میں بیدار ہو رہا ہے۔
شعور کے اس جھٹپٹے کے پس منظر میں تین بڑے فکری دھارے عالم اسلام کو درپیش مسائل
سے نبرد آزما دکھائی دیتے ہیں جنہیں ہم سہولت کے لیے روایتی اسلام، جدیدیت اور بنیاد
پرستی کے نام دیتے ہیں۔ موخر الذکر اصطلاح عیسوی الٰہیات سے مستعار ہے اور اس کا اطلاق
ان تمام نظریات، تحریکات اور نظام ہائے افکار پر کیا جاتا ہے جو کسی نہ کسی رنگ میں
رجوع الی الاصل اور اصلاح سے متعلق ہیں اور معاشرے کو صدرِ اسلام کے معیار تک لوٹانے
کے لیے کوشاں ہیں مگر تاریخ میں ماضی کی طرف الٹی زقند لگاتے ہوئے اس فکری رویے
کے نمائندوں کا عمومی رجحان یہ رہا ہے کہ وہ شجرِ اسلام کے بیخ و بن تک لوٹنے کے جوش
میں اس شجرِ سایہ دار کے برگ و بار کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں یا اس کی نفی کرنے
کی کوشش کرتے ہیں۔ وحیِ اسلام کے بطن سے پھوٹنے والے اور صدیوں کے سفر
میں نمو پانے والے یہ برگ و بار اسلامی تہذیب کے وہ مظاہر ہیں جن میں اس کے فکری،
جمالیاتی اور عرفانی پہلو متشکّل ہوتے ہیں اور جن سے اغماض، اعراض یا تردید کا ہر رویّہ
بالآخر ایک بنجر، جمال کش اور اکھڑے نظام فکر و عمل پر منتج ہوتا ہے۔ بنیاد پرستی کے تحت بہت
سے ایسے مکاتب فکر بھی آجاتے ہیں جو پوری طرح اس سے اشتراک یا اتّفاق نہیں رکھتے۔
ان کو بنیاد پرستی اور جدیدیت یا بنیاد پرستی اور روایتی اسلام کے نیچے دروں نیمے بروں

ساتھی قرار دیا جا سکتا ہے۔

جدیدیت میں اسلام کی وہ تمام تعبیرات شامل ہیں جو زمانے کے تقاضوں، وقتی مصلحتوں اور ضروریات، مغرب کی نقالی، فکری شکست خوردگی، علمی مرعوبیت یا پہلے سے طے شدہ اہداف و مقاصد کے مطابق اسلام کی تفسیر کرنے سے برآمد ہوتی ہیں اور جن کو ہر مکتبِ فکر اپنی ذاتی ترجیحات اور پسند و ناپسند کا رنگ دے کر پیش کرتا ہے۔

ان کے مقابل روایتی اسلام ہے جس کی نمائندگی معاصر علمی دنیا میں گو کم رہی ہے۔ مگر درحقیقت یہی وہ رُوح ہے جس کا رس شجرِ اسلام کی جڑ سے لے کر پھننگ تک جاری و ساری ہے، جس نے زمانِ وحی سے لے کر آج تک ہر سطح پر کروڑوں نفوسِ انسانیہ کی آبیاری کی اور جو صرف ماضی کی عقلی اور جمالیاتی تحریکوں ہی میں موجود نہیں بلکہ آج بھی نبی علیہ السلام کے متبع علماء و اولیاء کی زندگیوں میں ظاہر ہے، قرآن کے فیضان کا ابلاغ کرنے والی سمعی و بصری ہیئتوں کے خالق فنکاروں و ہنرمندوں کے شاہکاروں میں کارفرما ہے اور عام مسلمانوں کی کثیر تعداد کے اذہان و قلوب کو اسلام کی روایتی تعلیمات کے ارتعاش سے معمور کیے ہوئے ہے۔

پیش آمدہ مسائل کا سامنا کرتے ہوئے ماضی میں ان تینوں رویّوں کا کردار تقریباً انفعالی ہی رہا ہے۔ یعنی مسائل کا تعین باہر سے ہوتا تھا اور ان مسائل سے آنکھیں چار کرنے پر مجبور ہو کر یہ مکاتبِ فکر کسی نص یا کسی قول سے رجوع کرنے کے بعد کوئی حل تلاش کرتے تھے۔ اپنے مسائل کی شناخت کرنا، اپنے مسائل کا خود تعین کرنا اور آگے بڑھ کر معاملات کو گرفت میں لینا بوجوہ ان کا چلن نہیں رہا۔ جدیدیت سے تو خیر اس کا شکوہ ہونا بھی نہیں چاہیے کہ وہ خود ہی انفعالیت کی پیداوار ہے اور از روئے فطرت تشکیل و تخلیق کے لیے ضروری قوّتِ فاعلہ سے محروم ہے۔ روایتی اسلام اور بنیاد پرستی، دونوں ہی اپنی فاعلی بلکہ فعّالی نوعیت کی بنا پر اس چیز کے اہل تھے۔ روایتی اسلام کو سیاسی مصالح اور جدیدیت کے شکار ذرائع ابلاغ نے پس منظر میں دھکیل دیا اور بنیاد پرستی کو اس کے فکری اتھلے پن سے جنم لینے والی نارسائی کھا گئی جس نے اسے حقیقتِ اشیاء تک پہنچنے سے محروم رکھا۔

نئے شعور کی اہم اور امید افزا بات یہ ہے کہ اس میں اپنی فاعلی حیثیت کے امکانات کا احساس ہویدا ہے۔ ملائیشیا سے سوڈان تک عوامی، تہذیبی سطح پر نمو پذیر مظاہر اس پر شاہد ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ نیا شعور علمی دنیا میں بھی اپنے آپ کو اجاگر کر رہا ہے۔ عالمِ اسلام

کے علمی، تحقیقی اور دانش ور حلقے رفتہ رفتہ اس عمومی انفعالیت سے پیچھا چھڑا رہے ہیں جو مختلف اثرات کے باعث ان پر طاری رہی ہے، اور اپنے مسائل و معاملات اغیار سے مستعار لے کر حتی المقدور اس کے جارحانہ یا معذرت خواہانہ جواب تلاش کرنے کے بجائے خود اپنی علمی اقدار اور مسائل کا تعین کرنے کی راہ پر گامزن ہیں۔ یہی امنگ ہے جو لمحۂ حاضر اور مسائلِ موجود کو آدرش سے ملا دیتی ہے۔

علمی اور تہذیبی دائروں میں جو شعور ملکی اور بین الاقوامی سطح پر ابھر رہا ہے، اسی کا پرتو اقبالیات کے عالم ضمیر پر بھی پڑ رہا ہے۔ اب اقبالیات بھی مستعار اقدار اور مانگے تانگے کے مسائل سامنے رکھ کر فکرِ اقبال میں سے ان کا معذرت خواہانہ جواب ڈھونڈنے یا نیم فخریہ تقابل کرنے کے انفعالی رویے سے باہر نکلتی نظر آتی ہے۔ دوسرے شعبہ ہائے علم کی طرح اس میں بھی اپنی راہ خود نکالنے اور اپنے مسائل خود متعین کرنے کی آرزو جنم لے رہی ہے، اور ماضی میں اس کے فکری رویوں پر نظر کرتے ہوئے یہ تبدیلی نہایت خوش آئند اور مستقبل میں روشن امکانات کی امین کہی جا سکتی ہے۔

ہمیں احساس ہے کہ قطرے اور گہر کے درمیان ابھی بہت کچھ حائل ہے۔ پختہ اور جچے ہوئے فکری رویے اور تحقیق کے نام پر جاری ذہنی کاہلی جاتے جاتے جائے گی۔ آرزو اور آدرش کے بیچ پڑنے والی اوگھٹ گھاٹیوں سے گزر کر ہی یہ نیا شعور خود کو اقبالیات میں ظاہر کر سکے گا۔ مثلاً ادھر کچھ عرصے سے اجتہاد کے مسئلے پر علامہ اقبال کے حوالے سے جو زوروں کی بحث چلی ہوئی ہے، اس میں اس شعور سے پھوٹنے والا دفورِ آرزو اگرچہ بخوبی جھلکتا ہے مگر مناظرے کی فضا کی وجہ سے یہ بحث اپنے مقصود کی راہ سے ہٹ گئی ہے۔ حامی اور معارض، دونوں ہی خوب زور شور سے حسبِ استعداد مجتہدانہ اور غیر مجتہدانہ آرا تو پیش کر رہے ہیں مگر اس مباحثے میں مسئلے کے وہ اہم اور بنیادی پہلو نظر انداز ہوتے جا رہے ہیں جن سے صرفِ نظر کرنے سے نہ صرف مسئلے کی تفہیم ناقص رہ جائے گی بلکہ بار دگر انفعالیت میں پڑنے کے کارن اس شعور کے تقاضے بھی پورے نہ ہو سکیں گے۔

موافق اور مخالف، دونوں فریق اپنی تحسین و تردید کی عمارت "تشکیل جدید" پر اٹھا رہے ہیں۔ یہی چیز ان کو فکری دوراہے پر لا کھڑا کرتی ہے جہاں ان کے لیے چند بنیادی اور ناگزیر سوالات سے نگاہیں چار کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ اگر وہ اس کی ہمت کر سکیں تو اس نتے

شعور کا دَران پر کھل سکے گا۔ بصورتِ دیگر "تشکیل جدید" کے سطحی مطالعے نیز جزوی اقتباسات پر مبنی قیاسات، غیر مدلل مدّاحی، اور خوش / غلط فہمیوں کی پامال رہ گزر تو ان کی تنگ و تاز کے لیے پہلے سے موجود ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ "تشکیل جدید" کی حد تک اس نئے شعور سے تقاضے ہنوز پورے نہیں ہو سکے۔ مذکورہ بالا مباحث سے قطع نظر کر کے دیکھیے تو بھی "تشکیل جدید" سے متعلق مطالعات، جرح و نقد اور مباحث کی حیرت ناک کمی نظر آتی ہے۔ پھر جو کچھ ہوا بھی ہے، اس کا بیشتر حصہ اسی رویّے کے ذیل میں آتا ہے جسے ہم نے "تشکیل جدید" کا سطحی مطالعہ قرار دیا۔ ہمارے لیے اس مختصر تحریر میں یہ ممکن نہیں کہ اس موضوع پر مفصل محاکمہ یا جائزہ پیش کر سکیں، تاہم ان بنیادی سوالات کی طرف اشارے کرنے کی کوشش کی جائے گی جن کا جواب تلاش کیے بغیر علامہ کے فکر و فن کے مکمل تناظر میں نہ تو خطبات کی حیثیت اور مقام کا تعیّن ہو سکتا ہے نہ شاعری سے ان کے ربط و تعلق کی کلید میسّر آ سکتی ہے، اور نہ ان سے بامعنی اور مفید رہنمائی حاصل ہو سکتی ہے۔

پہلا سوال جو اقبالیات کو اپنے آپ سے پوچھنا ہے، یہ ہوگا کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطبات۔ شاعری کو اوّلیت حاصل ہے یا خطبات کو؟ اور کیا خطبات ہمارے ادبی اور فکری سرمائے میں اسی جگہ کے مستحق ہیں جو شاعری کو حاصل ہے؟ اس بڑے سوال کے ساتھ ضمنی سوالات کی ایک بھی لگی ہوتی ہے کہ خطبات کے مخاطب کون تھے۔ اس کے موضوعات چونکہ متعیّن اور تحریر فرمائشی تھی نیز وسائلِ مطالعہ و تحقیق ۱۹۲۰ - ۱۹۲۸ تک محدود تھے، لہٰذا شاعری کے آزاد، پائدار اور تخلیقی وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی عوامل، رجحانات، نفسیاتی ردِّ عمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں!

شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ موارد اختلاف میں شاعری یا تو خطبات کی تابع ہوگی یا تکمیلی حیثیت رکھے گی یا متوازی چلے گی یا خطبات کے بعد کی شاعری خطبات کی ناسخ قرار پائے گی! یہ وہ سوال ہے جس سے بہت کم تعرّض کیا گیا ہے اور اس کے پیچھے رجالِ اقبالیات کی وہ ثنویت کارفرما ہے جس کے تحت شاعری سے شغف اور اشتغال رکھنے والے عموماً خطبات سے اعتنا نہیں کرتے، اور خطبات کو موضوعِ تحقیق بنانے والے شاعری سے سروکار نہیں رکھتے۔ اس میں سخن گسترانہ بات یہ ہے کہ جو محققین خطبات کو اپنا موضوع

بناتے ہیں، ان کی اکثریت شاعری پڑھنے اور سمجھنے سے طبعاً یا فنی اسباب کی بنا پر معذور ہے، اور اس معذوری پر پردہ ڈالنے کے لیے شاعری کو مختلف حیلوں اور دلائل سے ثانوی قرار دینے کے لیے کوشاں نظر آتی ہے۔ ان کی عام دلیل یہ ہے کہ خطبات سوچے سمجھے، بچے تلے اور غیر جذباتی نثری اظہار کا نمونہ ہیں اور شاعری اس کے برعکس یا بہر حال اس سے کم تر۔ یہ لوگ وہ ہیں جو شاعری پڑھنے یا سمجھنے کے اہل ہی نہیں، جو سوچ سمجھ کر صرف مقالہ نگاری کر سکتے ہیں اور جن کے نزدیک دیگر ہر عقلی و ذہنی سرگرمی بے سوچے سمجھے کی چیز ہے۔ ان میں سے جن کو فلسفہ بگھارنے کا زیادہ شوق ہے، وہ شاعری کو لاشعوری محرکات، اجتماعی لاشعور کی برکات، آرکی ٹائپ کا اظہار اور ایسی ہی دیگر انٹ شنٹ چیزوں سے عبارت جانتے ہیں۔ اس طبقے کا رویہ اجمالاً یہ ہے کہ شاعری کی حیثیت نہ تو حکم کی ہے نہ تابع کی اور نہ ہی ناسخ خطبات کی، بلکہ اسے ایک متوازی حیثیت حاصل ہے۔ متوازی خطوط آپس میں ملا نہیں کرتے، لہٰذا اس رویے کا حتمی نتیجہ شعر فراموشی ہی ہو سکتا ہے، اور یہی ہوا بھی ہے یہاں ایک ضمنی سوال سر اٹھاتا ہے کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا۔ مندرجہ بالا فکری رویے میں پوشیدہ منطق اس کا سامنا کرتے ہی سکڑنے لگتی ہے اور معاملہ ابہام کا شکار ہو جاتا ہے مگر اس سے شاعری اور خطبات کے تعلق کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ خطبات کے بعد علامہ لگ بھگ دس برس زندہ رہے اور مابعد کی شاعری اور دیگر نثری تحریروں میں انھی موضوعات پر اظہار خیال کرتے رہے جو خطبات سے متعلق تھے، لہٰذا خطوط اور مابعد خطبات کی شاعری کا تعلق خطبات سے طے کیے بغیر ہم علامہ کے پورے فکری تناظر میں خطبات کی حیثیت کا تعین نہیں کر سکتے۔ اسی بات پر ایک اور پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ کا فکری ارتقا یا مختلف مسائل کے مقابل ان کا موقف کہاں ظاہر ہوا ہے، شاعری میں یا خطبات میں؟ بالفاظ دیگر ان کی شخصیت اور فکر کا ارتقا یاب میڈیم کون سا ہے؟ کیا وہی زیادہ قابل اعتبار ہوگا؟

علامہ کی نثر اور شاعری کو صرف تاریخی ترتیب سے بھی دیکھیے تو یوں لگتا ہے جیسے ان میں باہم سوال و جواب کے ادوار کا تعلق ہے۔ نثر میں سوال قائم ہوتے ہیں، تجزیہ ہوتا ہے اور شاعری جواب دیتی ہے۔ کیا خطبات اور مابعد کی شاعری میں ایسا ہی تعلق ہے؟

یہاں پہنچ کر ہم ایک اہم اور بنیادی سوال سے دوچار ہوتے ہیں۔ خطبات علامہ کے حتمی نتائج فکر ہیں یا ان سوالات اور فکری مسائل کا منظر نامہ جو اس وقت عالم اسلام کو درپیش تھے؟ اگر

یہ سوالات تھے تو ہمارا مندرجہ بالا مقدمہ درست ٹھہرتا ہے، اور اگر یہ حتمی جوابات تھے تو کیا آج بھی یہ جوابات وہی استناد رکھتے ہیں جو اس وقت انہیں حاصل تھا یا مابعد کے ارتقائے فکر کی روشنی میں ان کی حتمی حیثیت برقرار نہیں رہی؟ اقبال نے خود ہمیں اس کی کلید خطبات کی ابتدا میں یہ کہہ کر فراہم کر دی ہے کہ فلسفیانہ فکر میں خاتمی چیز کوئی نہیں ہوا کرتی۔ اس سے شخصی افکار مراد لیے جائیں یا فلسفے کے عمومی مناہج کی جانب اشارہ سمجھا جائے، دونوں اقالیم میں حتمیت کی نفی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطبات کی تحریر کے وقت مسائل واقعی صورت حال سے پیدا ہو رہے تھے اور جوابات قیاسی تھے۔ بعد کے زمانے میں مسائل کے حل کے لیے جو نیا مواد سامنے آیا، جو تازہ وسائل تحقیق میسر آئے اور علم و فلسفہ میں جو پیش رفت ہوئی، اس نے بہت سے قیاسات میں تبدیلی پیدا کر دی جیسے آزاد مسلم مملکت اس وقت ایک خیال تھا، آج امرِ واقعہ ہے۔ اسی ایک فرق سے خطبات میں پیش کردہ ان تجاویز اور افکار کی حیثیت میں تغیر واقع ہونا بدیہی ہے۔ بقول شخصے اگر کلامِ اقبال میں "نیا شوالہ" موجود ہے تو کیا خطباتِ اقبال میں بھی "نئے شوالے" موجود نہیں ہیں؟

اگلا سوال یہ ہے کہ اگر خطبات اور شاعری میں نقطہ نظر کا کوئی فرق ہے تو یہ دولخت شخصیت کا شاخسانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے بڑی شاعری تو کجا شاعری ہی پایۂ اعتبار سے ساقط ہو جاتی ہے۔ تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کی دو سطحوں اور وجود کے قطبین کا غماز ہے جن میں سے ایک فاعل اور مؤثر ہے اور دوسرا انفعالی اور تاثر پذیر؟ ایک افقی ہے، اسیرِ تاریخ ہے، اس سے متاثر ہوتا ہے اور سوال کرتا ہے۔ دوسرا عمودی ہے، تاریخ سے ورا دیکھتا ہے، جواب دیتا ہے اور آرزو کے سہارے آدرش تک رسائی چاہتا ہے۔ شاعری فاعل جہت کا ظہور ہے اور خطبات انفعالی سطح کی تجسیم!

خطبات میں بعض مسائل کے ضمن میں علامہ نے مغربی تہذیب یا فکرِ مغرب کو اسلامی تہذیب اور افکار سے ہم آہنگ دکھانے کی بات کی ہے مثلاً فرضیۂ ارتقاء، حرکت کا تصور اور جدید سائنس (جواَب متروک اور کہنہ سائنس ہو چکی ہے) وغیرہ تو اس میں کیا مصلحت تھی؟ ایک طرف ہندو اکثریت تھی جو سیاسی غلبہ حاصل کرنے پر تلی ہوتی تھی اور دوسری جانب انگریز تھے جو جدید سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے سہارے مادی غلبہ حاصل کیے ہوتے تھے۔ کیا اقبال خطبات میں ایسے خطوطِ عمل وضع کرنا چاہتے تھے جن کے سہارے ان دونوں کو کسی ایسی جہت میں لے آیا جائے جہاں وہ اسلام کی فکر کا ہدف بن سکیں اور ان کی فلسفیانہ مقاومت سے

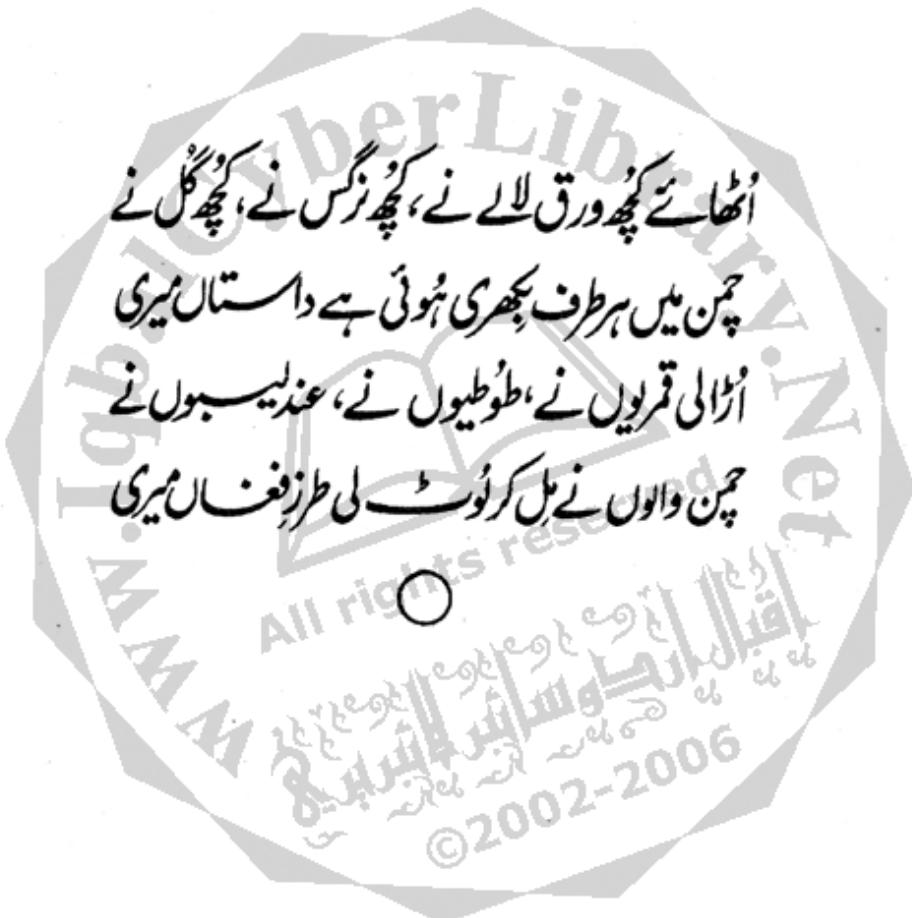
مسلمانوں کی شکست خوردہ کیفیت کا مداوا ہو سکے!

آخری بات! خطباتِ اقبال اصولِ دین کی تشکیلِ نو سے عبارت ہیں یا انہیں عقلِ جزوی سے پھوٹنے والی اس ثانوی فکری سرگرمی کے ذیل میں رکھا جانا چاہیے جو مرورِ زمان اور انسان کے متغیّر ذہنی تقاضوں کے جواب میں اُبھرتی ہے؟ اشیاء کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت اور حقائقِ دین غیر متغیّر چیزیں ہیں اور نفوسِ انسانیہ اور زمانے کی رَو امورِ متغیّرہ۔ پس دین کے ابدی اور غیر متغیّر حقائق کے زمانی اطلاق اور زمانے کی رو میں بہتے ہوتے بدلتی کیفیات کے اسیر نفوسِ انسانیہ تک ان کے ابلاغ کے لیے ایک پل یا واسطہ فراہم کرنا اس فکری سرگرمی کا فریضہ ہے۔ یہ حقیقتِ اشیاء ہی کا ایک پہلو ہے اور اس اعتبار سے اپنا جواز رکھتی ہے۔ مگر پل ڈالنے کا یہ عمل زمانی و مکانی ہے، وقت کے تقاضوں کا اسیر ہے، وسائل کا محتاج ہے اور اپنے عناصرِ ترکیبی سے تاثر پذیر رہتا ہے، لہٰذا آج اگر ایک پل تعمیر ہوتا ہے تو کل بہتر وسائل، مختلف تقاضے یا زمان و مکان کے نئے سانچے پیدا ہونے سے لازماً اُس پل کی شکل بھی بدل جائے گی اور اس فکری سرگرمی کے نتائج اپنی غرض و غایت میں یکساں ہوتے ہوئے بھی اپنے اسلوبِ اظہار، طریقِ کار اور اہداف میں باہم مختلف ہوں گے۔ اس مقدمے کا ایک اطلاق تو خود علامہ کے اپنے فکری ارتقاء اور مابعد خطبات کی شاعری میں اس کے اظہار پر ہوتا ہے۔ اس سے الگ ہو کر بھی دیکھیے تو علامہ کی زندگی میں اور ان کے بعد سے اب تک عالمِ اسلام اور مغرب میں تاریخی، علمی اور فکری تغیّرات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے جو مسائل کو منہدم بھی کرتا ہے اور ان کے نئے حل بھی پیش کرتا ہے۔ گزرے ہوتے ساٹھ سال کے تناظر میں خطبات پر اس پیشِ رفت کا کیا اثر تسلیم کیا جانا چاہیے؟

تحقیق

کلامِ اقبالؒ کے دو قدیم مخطوطے

ڈاکٹر گیان چند جین

اُٹھائے کچھ ورق لالے نے، کچھ نرگس نے، کچھ گُل نے
چمن میں ہر طرف بکھری ہُوئی ہے داستاں میری
اُڑا لی قمریوں نے، طُوطیوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لُوٹ لی طرزِ فغاں میری

سیّد عبدالواحد معینی 'باقیاتِ اقبال' طبع اوّل ۱۹۵۲ء کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

"بانگِ درا کی اشاعت سے پہلے اکثر عقیدت مندانِ اقبال کا یہ دستور تھا کہ جب علامہ مرحوم کا کلام کسی رسالے میں شائع ہوتا تو اس کو جمع کر لیتے۔ علامہ کا بیشتر کلام 'مخزن' اور 'زمیندار' میں شائع ہوتا تھا مگر کبھی کبھی پنجاب کے دوسرے اخبارات میں بھی شائع ہو جاتا تھا۔ غرضکہ اس کلام کا جمع کرنا آسان نہ تھا۔ مگر دلدادگانِ اقبال ہمیشہ تلاش میں رہتے تھے اور اکثر اصحاب کے پاس بانگِ درا کی اشاعت سے پہلے ہی کلامِ اقبال کا کافی ذخیرہ موجود تھا۔ ان میں سے ایک شیخ عبدالمجید صاحب ایم۔ اے، علی گڑھ میں طالب علم تھے۔ ان کے پاس علامہ مرحوم کے کلام کا ایک نایاب مجموعہ تھا۔۔۔۔۔۔ دوسرے صاحب مولوی عبدالرزاق حیدر آبادی ہیں۔ ان کو علامہ کے کلام سے عشق تھا۔ عبدالرزاق صاحب نے بعد میں اپنا مجموعہ 'کلیاتِ اقبال' کے نام سے شائع کر دیا۔"

راقم الحروف نے جولائی ۱۹۰۸ء تک کے اُردو کلامِ اقبال کو تاریخی ترتیب سے مرتب کیا ہے اور اس کی بنیاد علی گڑھ کے ایک طالب علم اور حیدر آباد کے ایک قدردانِ اقبال کے قلمی مجموعوں پر رکھی ہے۔ مجھے یہ عبدالصمد خان صاحب سے ملے۔ ان کا حیدر آباد میں اُردو نوادرات کا بے نظیر کتب خانہ تھا۔ ۱۹۸۵ء میں یہ حیدر آباد سے کلکتہ چلے گئے۔ انہوں نے کئی سال پہلے مجھے محمد انور خان کا مرتبہ قلمی کلامِ اقبال دیا جس کی وجہ سے میں نے کلامِ اقبال کو مرتب کرنے کی ٹھانی۔ انہوں نے جنوری ۱۹۸۶ء میں ایک اور مخطوطہ مجھے دیا جو انہوں نے عماد الملک سیّد حسین بلگرامی کے ذخیرے سے خریدا تھا۔ ان دونوں مخطوطات کا بڑا حصّہ بانگِ درا کی اشاعت سے قبل کا ہے۔ ان میں اقبال کا منسوخ کلام بکثرت ہے۔ ان میں بانگِ درا کی نظموں اور غزلوں کا قدیم متن ہے

یعنی ایک طرف ان میں منسوخ اشعار شامل ہیں اور دوسری طرف 'بانگِ درا' کے متداول اشعار میں سے بعض کا قدیم متن دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ مرتبین نے اسے رسالوں سے کلام جمع کیا ہے۔ انھوں نے کہیں کہیں اپنے مآخذ کی نشان دہی کی ہے، بیشتر صورتوں میں نہیں کی۔ عماد الملک نے رسالوں کے شمارے کا حوالہ دینے پر زیادہ توجہ کی ہے۔

ان مجموعوں میں 'بانگِ درا' سے بعد کے کسی اُردو مجموعے کی باستثنائے ساقی نامہ (بالِ جبریل) ایک بھی چیز نہیں۔ ذیل میں ان دونوں مجموعوں کا تفصیلی تعارف پیش کیا جاتے گا۔

کلامِ اقبالؒ

یہ چھوٹے کتابی سائز $\frac{20\times30}{16}$ میں ہے۔ اوپر گلابی رنگ کا موٹا کاغذ ہے جس پر کاتب نے جلی خط میں 'کلامِ اقبالؒ' لکھا ہے۔ دوسرے ورق پر بیچ میں، 'راقم، محمد عمر اوّل' لکھا ہے۔ یہ کاتب کا نام ہے جس نے اگلے صفحے پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے نیچے یوں لکھا ہے:

کلامِ اقبالؒ

محمد انور خان

طالب العلم

جامعہ ملیہ اسلامیہ علیگڑھ ۳۰ راکتوبر ۱۹۲۴ء

پھر چند سادہ اوراق کے بعد محمد انور خان نے کلام نقل کیا ہے۔ یہ نہ بہت خوشخط ہیں نہ بدخط۔ نسخے کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ ص ۱۰۲ پر ختم ہو جاتا ہے، دوسرا اس کے آگے ہے اور اس پر نئے سرے سے صفحات کے نمبر ۱، ۲ وغیرہ ڈالے گئے ہیں۔ آخر میں فہرست عنوانات مع صفحہ نمبر دی ہوئی ہے۔

حصہ دوم کے صفحہ ۴۲ تک کا کلام 'بانگِ درا' کی اشاعت سے قبل کا معلوم ہوتا ہے کیونکہ صفحہ ۳۹ ۴۱ اور ۴۲ پر منسوخ کلام ہے۔ ۳۹ پر 'بانگِ درا' کے متداول کلام میں منسوخ اشعار بھی موجود ہیں۔ ص ۴۳ پر 'ہمایوں' جنوری ۲۸ء سے، اور ص ۴۴ پر 'نیرنگِ خیال' دسمبر ۲۴ء سے، نقل کیا گیا ہے۔ گویا جزو دوم کا ص ۴۱ ایک حدِ فاصل ہے۔ نسخے کے آخر میں دو غزلیں رسالہ 'آج کل' سے نقل کی ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ یہ 'آج کل' میں ۱۹۴۴ء میں شائع ہوئیں۔ یہ مرتب بیاض کے خط ہی میں ہیں۔ اس طرح بیاض کی تکمیل ۱۹۴۴ء میں ہوتی۔ اس مجموعے میں ذیل کی چیزیں ایسی ہیں جو ابھی تک باقیات کے کسی مجموعے میں نہیں ملتیں:

۱۔ حصہ اول، ص ۴۰ تا ۴۱ پر نظم 'قطرۂ اشک'

۲۔ حصہ دوم، ص ۳۱ پر غزل کا یہ شعر:

آنسوؤں کی سبحہ گردانی سے ہے پیری میں کام
صبح کے دامن میں شبنم کے سوا کچھ بھی نہیں

حصّہ دوم ص ۴۴ پر نظم "عورت"

مخطوطے سے کچھ نئی باتیں معلوم ہوتی ہیں:۔

۱۔ غزل مطلع "انجمن آرائی کر" پر عنوان "سحرِ ہلال" دیا ہے اور غزل "زیرِ لب رہی" کا عنوان "تقاضائے جنوں" ہے۔

۲۔ غزل مطلع "چمک تیری ۔۔۔۔۔ شرارے میں" پر عنوان "رموزِ توحید" دیا ہے۔

۳۔ غزل مطلع "زندگی انساں کی اک دم کے سوا کچھ بھی نہیں" پر عنوان "رموزِ ہستی" دیا ہے۔

۴۔ منسوخ نظم "غریبوں کا دنیا میں اللہ والی" "نیرنگِ خیال" دسمبر ۲۷ء سے نقل کی ہے۔

۵۔ ساقی نامہ (بالِ جبریل) کے چار شعر "عشق کی آگ" کے عنوان سے رسالہ "فردوس" دسمبر ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئے۔

۶۔ ساقی نامہ کے چار شعر "زندگی" کے عنوان سے "ہمایوں" جنوری ۱۹۲۸ء میں شائع ہوئے۔

۷۔ حصّہ دوم، ص ۴۷ تا ۵۱ پر تین فارسی نظمیں ہیں جو ۳، ۷، ۱۰ فروری ۱۹۲۹ء کے "انقلاب" میں شائع ہوئیں۔

۸۔ ص ۸۳ پر ایک فارسی قطعہ ہے جس کی تاریخ ۴ جون ۱۹۳۵ء دی ہے اور جس کے بارے میں نوٹ ہے کہ اسے علامہ نے مسدسِ حالی صدی ایڈیشن کے لیے لکھا تھا۔ ۱۹۳۵ء میں صدی ایڈیشن کیا معنی۔ یہ مسدسِ حالی کی نہیں ولادتِ حالی کی صدی ہے۔ حالی نے خود اپنی تاریخِ پیدائش تقریباً ۱۲۵۳ھ/ ۱۸۳۷ء لکھی ہے۔ ۱۹۳۵ء برابر ہے ۵۴ - ۱۳۵۳ھ کے۔ گویا اس سال ہجری سنہ کے حساب سے حالی کی ولادت کو سو سال ہوتے ہیں۔

۹۔ "بانگِ درا" میں ص ۲۱۷ پر ایک غزل کا مقطع ہے:

جس کے دم سے دلّی و لاھور ہم پہلو ہوئے
آہ اے اقبال، وہ بلبل بھی اب خاموش ہے

مخطوطے میں اس شعر کے بارے میں صراحت ہے کہ یہ آزاد (محمد حسین) مرحوم کے بارے میں ہے۔

آزاد کا انتقال ۱۹۱۰ء میں ہوا۔ یہی اس غزل کی تاریخ ہونی چاہیے۔

۱۰۔ متعدد ظریفانہ نظموں پر عنوان دیے ہیں جو فہرستِ مشمولات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

ذیل میں نسخے کے مشمولات درج کیے جاتے ہیں۔ ان میں جو نظمیں یا غزلیں اقبال نے مجموعوں میں شامل نہیں کیں ان کے پہلے منسوخ کا مخفف "م" لکھ دیا جاتا ہے گا۔ میں نے فارسی کلام کا مطالعہ نہیں کیا، اس لیے میں فارسی چیزوں، جو تعداد میں بہت کم ہیں، کے بارے میں طے نہیں کر سکتا کہ وہ منسوخ ہیں یا متداول۔ فہرست

میں چھوٹے بریکٹ ( ) کے معنی ہیں کہ یہ نسخے میں ہے۔ میں اپنی صراحت بڑے بریکٹ [ ] میں درج کروں گا۔

			صفحہ
		نوا را تلخ تر می زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی [بانگ میں عنوان 'عرفی']	۹۷
		غزل آشیانے کے لیے	۹۷
		سحرِ ملال [بانگ میں غزل : انجمن آرائی کر]	۹۸
م		شام [ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے، کا بند	۹۹
		مجموعے میں اس کے بعد ص ۱۰۰ پر عنوان ضمیمہ کلامِ اقبال دیا ہے جس میں تین صفحوں پر مختلف نظموں کے بقیہ اشعار بغیر کسی عنوان کے دیے ہیں]	
		'خطِ منظوم' کے بقیہ ۱۳ اشعار	۱۰۰
		'صبح کا ستارہ' کے بقیہ اشعار	۱۰۰
		'کنجِ عزلت' (ایک آرزو) کے بقیہ اشعار	۱۰۱
		'نالۂ فراق' کا ایک بند	۱۰۲
		اس کے آگے پانچ سادہ صفحات ہیں۔ پھر عنوان ہے، کلامِ اقبال نمبر ۲، اور نئے سرے سے صفحات کے نمبر ایک سے شروع ہیں	
		رات اور شاعر (ایک دلآویز مکالمہ)	۱
م		دربارِ بہاولپور	۲
		تقاضائے جنوں [بانگ کی غزل : زیرِ بی رہی]	۵
		شمع	۱۰
		قطعہ [بانگ میں عنوان 'نصیحت']	۱۳
		لامکاں کا مکاں [بانگ میں 'سلیمیٰ']	۱۴
		فلسفۂ غم	۱۴
		معراج کی رات [بانگ میں شبِ معراج]	۱۶
م		غزل تم نے آغازِ محبت میں یہ سوچا ہوگا	۱۷
		غزل اے بادِ صبا ۔ ۔ ۔ دنیا ہی گئی	۱۷
م		غزل دل کی بستی عجیب بستی ہے	۱۸
م		مفلسی [ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے، کا بند]	۱۸
	فارسی	ہندوستان کی نذر (رسول اللہ کے دربار میں)	۱۹

صفحہ

ماہِ نومبر ۱۸۹۳ء زبان دہلی (بتوسطِ آج کل) (۱۹ سال کی عمر میں بتلمذِ حضرت داغ) محمد بشیر الحق دِسنوی بہاری پنشنر پولیس آفس (بہار) م غزل جان دے کر تمہیں جینے کی دعا دیتے ہیں ماہ نومبر ۱۸۹۴ء زبان دہلی (بتوسطِ آج کل۔ پھر چند سادہ صفحات کے بعد ص ۹۲ پر عنوان ہے ضمیمہ نمبر ۲ (حصۂ دوم) اور نظم برگِ گل کے دس اشعار ہیں۔ پھر تین سادہ صفحات کے بعد فہرستِ مضامین ہے جو دو کالموں کے چار صفحوں پر ہے اور مرتب کے باریک قلم سے ہے۔ پورا مخطوطہ سیاہ روشنائی سے لکھا ہوا ہے۔

بیاض

یہ رجسٹر کے سائز پر ہے جس کی جلد کا چمڑا بہت کچھ چاک ہو گیا ہے۔ کاغذ کا رنگ ہلکا بادامی ہو گیا ہے۔ کاغذ اتنا کمزور ہو گیا ہے کہ ورق احتیاط سے نہ پلٹا جائے تو پھٹ جاتا ہے۔ صمد صاحب نے عماد الملک سید حسین بلگرامی کے کتب خانے کی کچھ کتابیں اور مخطوطات خریدے۔ ان میں غالب کے کلام کا مخطوطہ بھی ہے جو عماد الملک کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ صمد خان کا کہنا ہے کہ اقبال کی بیاض کا خط بھی وہی ہے یعنی یہ بھی عماد الملک کے خط میں ہے۔

اس کے اندر کے صفحے پر نیلی پنسل سے بیاض لکھا ہے۔ اس کے بعد اقبال کے منسوخ دو غزلہ 'اہلِ درد' کی دوسری غزل ہے۔

ع صبرِ ایوبِ وفا خو، جزوِ جانِ اہلِ درد

اگلے صفحے پر کسی کی نہایت خوشگوار نظم ہے

ع وہی تان پھر سنا دے مرے خوش نوا پپیہے

اس کے نیچے نظم 'ہمارا دیس' (ترانۂ ہندی) ہے جس کا ماخذ مخزن اکتوبر ۱۹۰۴ء ہے۔ پھر پانچ صفحات میں حالی، اکبر، ظفر، تپش اور رزمی کا کلام ہے۔ پھر پنسل سے صفحے کے نیچے اقبال کی منسوخ نظم، 'غریبوں کا دنیا میں اللہ والی' درج ہے۔ اس کا ماخذ دیا ہے:

مطبوعہ نیرنگِ خیال سالنامہ ۲۸ء

قلمی کلام میں اسے نیرنگِ خیال دسمبر ۲۷ء سے ماخوذ کیا ہے۔ باقیاتِ اقبال طبع سوم ص ۵۳۶ پر اسے ۱۹۲۷ء سے متعلق قرار دیا ہے۔ پنسل سے لکھی یہ نظم اس بیاض کا سب سے بعد کا اندراج ہے۔ ان ابتدائی صفحات پر نمبر شمار نہیں۔ ان کے بعد دو صفحات میں فہرستِ مشمولات ہے۔ پہلے بائیں صفحے پر لکھا ہے:

مجموعہ

کلامِ اقبال

اس کے بعد پہلے اس صفحے پر اور بعد میں دائیں ہاتھ کے صفحے پر فہرستِ مشمولات بے ترتیبی، بد سلیقگی اور عجیب گڑبڑ سے دی ہے۔ اس کے آگے کے صفحے پر نمبر شمار ایک درج ہے اور اس کے بعد کلامِ اقبال درج ہے۔ صفحہ ۱۱۱ کے بعد دو ورق علیحدہ ہیں۔ یہ غلط مقام پر رکھے ہیں۔ ان پر نمبر شمار بھی نہیں۔ ان کے بعد چار صفحات پر بھی، جو شیرازہ بند ہیں، نمبر نہیں دیے۔ ان کے آگے صفحہ ۱۱۲ لکھ کر ص ۱۷۷ تک کلام نقل ہے۔ پھر دو صفحات سادہ ہیں اور آخری ورق پر بغیر عنوان کے قصیدہ دربارِ بہاولپور درج ہے

جس پر بیاض ختم ہو جاتی ہے۔

ص ۷، ۱۵ پر اقبال کی منسوخ نظم 'فلاحِ قوم' درج ہے۔ یہاں تک بیاض سیاہی سے لکھی گئی ہے۔ اس کے بعد نیلی روشنائی سے نظم ایثارِ صدیق اور 'طلوعِ اسلام' ہیں۔ اگلے صفحے سے پھر سیاہی استعمال کی گئی ہے معلوم ہوتا ہے ص ۷، ۱۵ کی نظم سے پہلے کا کلام 'بانگِ درا' کی اشاعت سے قبل لکھا گیا۔ اس کے بعد ایثارِ صدیق اور آگے کی جملہ نظمیں، دو ایک استثنیٰ کے ساتھ، 'بانگِ درا' سے نقل شدہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس نسخے میں کوئی ایسا شعر نہیں جو باقیات کے دوسرے مجموعوں میں نہ آگیا ہو لیکن اس سے کئی مفید معلومات فراہم ہوتی ہیں:

۱۔ ص ۹۔ 'بانگِ درا' کی نظم 'مسلم'، 'مجموعہ معارفِ ملت' میں بھی شائع ہوئی۔

۲۔ ص ۲۰۔ بانگ کی نظم 'دریوزہ خلافت' کا پرانا عنوان 'پولیٹیکل گداگری' تھا۔

۳۔ ص ۲۷۔ 'خضرِ راہ' کے آخری بند کا نقشِ اوّل دیا ہے جو اور کہیں نظر نہیں آیا۔

۴۔ ص ۲۳۔ 'خطاب بہ جوانانِ اسلام' کا عنوان 'پیامِ اقبال' دیا ہے۔

۵۔ غزل ؎ نالہ ہے بلبلِ شوریدہ ترا خام ابھی' رسالہ 'خطیب' مئی ۱۹۱۱ء میں شائع ہوئی۔

۶۔ 'بانگِ درا' کی نظم 'میں اور تو' ؎ نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا ۔ ۔ ۔ ۔ کا عنوان 'ترانہ اقبال' دیا ہے۔

۷۔ متعدد ظریفانہ نظموں کے عنوان دیے ہیں جو فہرست مشمولات میں ملاحظہ ہوں۔

۸۔ ص ۴۹۔ گورستانِ شاہی کی شانِ نزول سے متعلق ایک نوٹ ہے۔

۹۔ ص ۵۰۔ 'بانگِ درا' کی نظم 'اسیری' کا عنوان 'شہباز و شاہیں' دیا ہے۔

۱۰۔ ص ۵۲۔ فارسی نظم 'بحضور تاجدارِ دکن' کے سلسلے میں ایک نوٹ ہے جو رزاق کی 'کلیاتِ اقبال' میں بھی نہیں

۱۱۔ ص ۶۷۔ ؎ بجلی کی زد میں آتے ہیں پہلے وہی طیور' کا عنوان 'فلسفہ زندگی' دیا ہے۔

۱۲۔ ص ۷۷۔ نظم 'خضرِ راہ' سے پہلے ابوظفر صاحب کا نوٹ ہے کہ نظم 'حمایت اسلام' کے جلسے میں سن کر لکھی گئی ہے:

> 'مگر نظم ابھی نامکمل ہے اور ڈاکٹر صاحب نے وعدہ کیا ہے کہ بعد از تکمیل نظم بہت جلد چھاپ دی جائے گی ۔ ۔ ۔ ۔ ان کے حافظہ و ذہانت کا کمال یہ ہے کہ یہ نظم زبانی پڑھی گئی اور ابھی اور بھی پڑھی جاتی لیکن بوجہ علالت ڈاکٹر صاحب اس سے زیادہ نہ پڑھ سکے:

اس سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں اوّل تو یہ کہ اقبال ابھی اس نظم میں اور اضافہ کرنا چاہتے تھے، دوسرے یہ کہ انہوں نے جہاں تک تصنیف کر لی تھی، جلسے میں اتنی بھی نہ سنا سکے۔ لیکن بیاض میں نظم بالکل اتنی ہی

ہے جتنی بانگِ درا میں ملتی ہے۔ کیا شاعر کے مسودات میں اس کے مزید بند موجود ہوں گے؟ نظم کو اور آگے بڑھانے کا ان کا ارادہ شرمندۂ تکمیل نہ ہو سکا۔

۱۳۔ ص، ۸۵۔ زمینوں میں، مکینوں والی غزل 'صوفی' (پنڈی بہاء الدین کا رسالہ) میں شائع ہوتی جہاں اس کا عنوان 'شاہ راہِ کامیابی' ہے۔

۱۴۔ ص، ۸۸۔ بانگِ درا کی نظم 'پھول' 'معارفِ ملت' سے لی جہاں اس کا عنوان 'گل' ہے۔

۱۵۔ ص، ۹۱۔ غزل 'دیدارِ یار ہوگا' کے بارے میں نوٹ ہے کہ 'معارفِ ملت' جلد اوّل میں اس کا عنوان 'مژدہ' ہے جب کہ ص ۴۲ پر اس کا عنوان 'نویدِ اقبال' دیا ہے۔ ص ۹۱ پر غزل کے بعد رسالے کے ایڈیٹر کا نوٹ ہے جس پر اقبال نے لکھا ہے کہ سرور جہاں آبادی نے انہیں ایک نظم بھیجی تھی جس کے جواب میں یہ غزل بھیج رہے ہیں تاکہ وہ ناراض نہ ہو جائیں۔ نوٹ کے بعد اقبال سے متعلق اکبر الہ آبادی کے دو شعر ہیں۔ اگلے صفحے پر سرور جہاں آبادی کی نظم فضائے برشگال اور پروفیسر اقبال، درج ہے۔

۱۶۔ ص، ۹۴۔ بانگ کی نظم 'عید پر شعر لکھنے کی فرمائش کے جواب میں' کا عنوان ہلالِ عید ۱۳۲۹ھ دیا ہے۔ اس سے نظم کی تاریخ بھی معلوم ہو گئی۔ رزاق کی 'کلیاتِ اقبال' میں اس کا عنوان 'شالامار باغ' ہے۔

۱۷۔ ص، ۹۵۔ نظم سلیمی کا قدیم عنوان 'لامکاں کا مکاں' کے ساتھ درج ہے اور اسے رسالہ نظام المشائخ رجب ۱۳۲۸ھ (۱۹۱۰ء) سے لیا ہے۔ ڈاکٹر اکبر حیدری نے 'ہماری زبان' یکم مئی ۱۹۸۰ء ص ۲ پر لکھا ہے کہ یہ غالباً پہلی بار رسالہ 'صوفی' فروری ۱۹۱۵ء میں شائع ہوتی۔

۱۸۔ ص، ۱۰۲۔ بانگ کی نظم آفتاب کا قدیم عنوان 'آفتابِ حقیقت' دیا ہے۔

۱۹۔ ص، ۱۰۳۔ نظم جگنو کے ساتھ پنسل سے نوٹ ہے کہ اقبال سیل کی نظم اور ایلس برنی کی کتابیں دیکھیے۔

۲۰۔ ص، ۱۰۶۔ 'دردِ عشق' العصر مارچ ۱۹۱۳ء سے نقل کی ہے۔

۲۱۔ ص، ۱۰۸۔ زہد اور رندی کے ساتھ پنسل سے نوٹ ہے کہ یہ قطعہ حالی کے ایک قطعہ کو، جو اسی زمین میں ہے، دیکھ کر لکھا گیا ہے۔

مجھے دیوان حالی میں اس زمین کا قطعہ نہ ملا۔

۲۲۔ ص، ۱۱۰۔ 'اکبری اقبال' کے عنوان کی نظموں سے متعلق خواجہ حسن نظامی کا سوا صفحے کا طویل نوٹ ہے جس کے بعد فضل الٰہی مرغوب رقم کا نوٹ ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ اقبال نے اس رنگ کی ایک نظم کا عنوان مذاقاً 'رگڑا'، رکھا تھا۔

۲۳۔ ص، ۱۱۱ سے قدرے آگے بغیر نمبر کے ایک صفحے پر اقبال کی مقبولیت کے بارے میں چار نکاتی نوٹ ہے جن میں سے پہلے میں لکھا گیا ہے کہ ۱۔ اقبال کا کلام ترکی اخبار تصویرِ افکار، جو قسطنطنیہ سے نکلتا ہے، اکثر ترجمہ

رکے شائع کرتا ہے۔ ترجمہ پہلے فارسی میں اور بعد فارسی سے ترکی زبان میں ہوتا ہے۔ تیسرے نکتے میں بتایا ہے کہ اقبال دل ہی دل میں نظم کہتے ہیں۔ مکمل کرنے کے بعد' جو پرزہ ہاتھ آ گیا اسی پر لکھ دیتے ہیں بہت بے پروا ہیں۔ کبھی پرچے محفوظ رکھتے ہیں۔ کبھی کہیں پھینک دیتے ہیں۔ کبھی کسی کو دے دیتے ہیں'۔

۲۴ - ص، ۱۳۸ - 'ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے' کا پہلا بند 'ہلالِ عید' کے عنوان سے 'مخزن' دسمبر ۱۹۰۴ء میں شائع ہوا۔

۲۵ - ص، ۱۴۱ - جلیانوالہ باغ والے منسوخ قطعے سے پہلے نوٹ ہے کہ اقبال سے جلیانوالے باغ کی یادگار قائم کرنے کے لیے چندہ مانگا گیا۔ انہوں نے مالی امداد کے بجائے دو شعر چندہ مانگنے والوں کی نذر کیے۔

۲۶ - ص، ۱۶۱ - 'ابنائے قومیت' والی منسوخ رباعی رسالہ 'صوفی' مئی ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔

۲۷ - ص، ۱۷۷ - نظم 'ایک خط کے جواب میں' کی تاریخ مارچ ۱۹۲۴ء دی ہے۔

ذیل میں فہرستِ مشمولات پہلے مخطوطے کے انداز سے درج کی جاتی ہے یعنی منسوخ چیزوں سے قبل 'م' لکھ دیا جائے گا اور میری صراحت بڑے بریکٹ [ ] میں ہوگی۔

فہرستِ مشمولات

		صفحہ
م	غزل صبر ایوبِ وفا خو ... اہلِ درد	ابتدا
	ہمارا دیس [بانگ: ترانۂ ہندی]	ابتدا
م	غریبوں کا دنیا میں اللہ والی	ابتدا
	جزیرۂ سسلی [بانگ: صقلیہ]	۱
	ستارہ	۳
	بلادِ اسلامیہ	۳
	کنارِ راوی	۵
	محبت	۶
	غزل گفتگو کا	۸
	"دیکھتا ہوں دوشش کے آئینہ میں فردا کو میں" [بانگ: مسلم۔ نسخے میں بائیں طرف لکھا ہے حال اقبال در معارفِ ملت۔ 'حال' کو 'خال' بھی پڑھا جا سکتا ہے]	۹

			صفحہ
		دعا [بانگ ، ص ۲۲۷]	۱۰
		والدۂ مرحومہ کی یاد میں	۱۱
		پیامِ عشق [نیاز ہو جا]	۱۷
		دو ستارے	۱۸
		ایک پرندہ اور جگنو	۱۹
		پولٹیکل گداگری [بانگ : دریوزۂ خلافت]	۲۰
		غزل شرارے میں	۲۰
		پیغامِ اقبال [خضرِ راہ کے آخری بند کی ابتدائی صورت۔ لکھ کر کاٹ دیا گیا ہے کیونکہ پوری نظم آگے دی گئی ہے]	
		غزل گرچہ تو زندانیِ اسباب ہے	۲۱
		غزل غافل ہوں میں	۲۱
		تضمینِ عرفی [بانگ : عرفی]	۲۲
		پیامِ اقبال [بانگ : خطاب بہ جوانانِ اسلام]	۲۳
		حضورِ نبویؐ میں خونِ شہید کی نذر [بانگ : حضورِ رسالتمآبؐ میں۔ بیاض میں نظم کے نیچے لکھا ہے عندیبِ حجاز کی نذر۔ عنوان مخزن اکتوبر ۱۹۱۱ء۔ شانِ نزول کے بارے میں بھی ایک نوٹ ہے]	۲۴
		غزل انجمن آرائی کر	۲۵
		غزل صحرا ابھی چھوڑ دے	۲۵
		شعاعِ آفتاب	۲۶
		غزل خام ابھی [ماخذ : خطیبِ بمبئی ۱۹۱۷ء]	۲۷
م	فارسی	تقسیمِ ازل [باقیاتِ اقبال طبعِ سوم ص ۲۳۷]	۲۸
		اقبال اکبری رنگ میں	۲۸
		مشرق میں اصولِ دین	۲۸
		لڑکیاں پڑھ رہی	۲۸
		شیخ صاحب بھی تو	۲۸

			صفحہ
		ماران نوک خور [کارخانے کا یہ مالک ۔ ظریفانہ]	۴۱
		چورن [شام کی سرحد سے ۔ ظریفانہ]	۴۱
		غزل نیا خار زار ہوگا [دائیں طرف نوٹ ہے 'نوید اقبال'، بائیں طرف نوٹ ہے کہ بقیہ اشعار ص ۹۱ پر ہیں]	۴۲
م		غزل مشتاق ہوا [نوٹ ہے کہ ص ۱۱۱، الف پر خوشخط ہے]	۴۲
		بانگ کے پہلے حصے کی نظم "شاعر" بغیر عنوان کے	۴۳
م		غزل یادگار ہوں میں	۴۳
		غزل کہاں تک ہے	۴۳
		فرد کہتا ہے خضر ۔ ۔ ۔ کانٹے نکال کے	۴۴
م		غزل ہستی کا مجھے [تین شعر]	۴۴
م		فرد یوں تو اے صیاد ۔ ۔ ۔ تماشا اور ہے	۴۴
		غزل احتراز کرے	۴۴
ا		بانگ کی نظم پیام کے منسوخ متن کے چار شعر لکھ کر کاٹ دیے ہیں	۴۴
		غزل آشیانے کے لیے [۴ شعر]	۴۵
		میرا وطن [بانگ : ہندوستانی بچوں کا قومی گیت]	۴۵
		نیا شوالہ	۴۶
		ایک پرندے کی فریاد	۴۷
		غزل لباس مجاز میں	۴۸
		قطعہ [کل ایک شوریدہ ۔ ۔ ۔ بانگ ص ۱۷۶]	۴۹
		گورستان شاہی کی شان نزول سے متعلق نثری نوٹ	۴۹
		اقبال کا مشہور ترانہ [بانگ : ترانۂ ملی]	۵۰
		شہباز و شاہیں [بانگ : اسیری]	۵۰
	فارسی	ہندوستان کی نذر، رسول اللہؐ کے دربار میں۔ اقبال کے ہاتھ سے	۵۱
		فلسفۂ حیات (ملی) [بانگ : ارتقا]	۵۱
م	فارسی	رموز بیخودی ہو نسخۂ نظام کو گزرانے پر طویل نثری نوٹ اور فارسی اشعار ۔ باقیات اقبال میں عنوان : بحضور تاجدار دکن	۵۲

صفحہ

		صفحہ
	[نوٹ ہے کہ بقیہ اشعار ص ۱۲۰ پر ہیں۔ بانگ میں : فاطمہ بنت عبد اللہ]	
	شجرِ ملت	۱۰۰
	چاند [ماخذ مخزن جولائی ۱۹۰۴ء۔ بانگ حصہ اوّل کی نظم]	۱۰۰
	طفلِ شیر خوار	۱۰۱
	آفتابِ حقیقت [بانگ : آفتاب]	۱۰۲
م	صدائے لیگ	۱۰۳
	جگنو [ماخذ مخزن دسمبر ۱۹۰۴ء۔ پنسل سے نوٹ ہے۔ اقبال سیل کی نظم اور الیاس برنی کی کتاب میں دیکھیں]	۱۰۳
	شمع و شاعر	۱۰۵
	دردِ عشق [ماخذ العصر مارچ ۱۹۱۳ء]	۱۰۶
فارسی	حکایت سلطان مراد و معمارے از خجند [ایڈیٹر کا نوٹ ہے کہ حضرت اقبال نے لکھا ہے کہ یہ نظم مثنوی اسرارِ خودی کے حصہ دوم سے ماخوذ ہے جو ابھی طبع نہیں ہوا]	۱۰۷
	زہد اور رندی [پنسل سے نوٹ ہے کہ یہ قطعہ حالی کے ایک قطعہ کو، جو اسی زمین میں ہے، دیکھ کر لکھا گیا ہے۔ مجھے دیوانِ حالی میں اس زمین کا قطعہ نہیں ملا]	۱۰۸
م	دنیا [یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے، کا بند]	۱۰۹
	ص ۱۱۰ پر خواجہ حسن نظامی کا ایک طویل نثری نوٹ ہے اکبری اقبال کے بارے میں۔ اس کے بعد ص ۱۱۱ پر اکبری اقبال کے عنوان سے ایک اور نثری نوٹ ہے فضل الٰہی مرغوب رقم کا۔	
	میں اور تو	۱۱۱
	ص ۱۱۱ کے آگے چار صفحے علیحدہ سے رکھے ہیں جو ۱۱۱ کے سلسلے میں نہیں ان میں پہلے صفحے پر نظم "ایک آرزو" کے قدیم متن کے آخری چار شعر ہیں جس کے معنی ہیں کہ بقیہ اشعار ان سے پہلے کے ورق پر درج رہے	

			صفحہ
	فارسی	وفادارانِ سہ قسم	۱۲۷
		نظمِ فاطمہ کے بقیہ اشعار	۱۲۷
م		ہلالِ عید [مآخذ مخزن دسمبر ۱۹۰۴ء - ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے، کا بند]	۱۲۸
		صبح کا ستارہ [مآخذ مخزن دسمبر ۱۹۰۴ء]	۱۲۸
		روم	۱۲۹
		التجائے مسافر [سوا صفحات پر طویل نثری نوٹ - مآخذ - مخزن اکتوبر ۱۹۰۵ء، منسوخ اشعار کو پنسل سے کاٹ دیا]	۱۳۰
		بچہ اور شمع [مآخذ مخزن ستمبر ۱۹۰۵ء]	۱۳۳
		گلِ رنگیں پھول	۱۳۴
	فارسی	کلامِ اقبال [بکامِ ما گردید]	۱۳۶
	فارسی	نظارۂ دل کشمیر	۱۳۶
	فارسی	غزل خبرے دہم ز رازے	۱۳۶
		انسان اور بزمِ قدرت	۱۳۷
		نالۂ فراق	۱۳۸
		صدائے درد	۱۳۹
م		ماتمِ پسر	۱۴۰
م		جلیانوالا باغ	۱۴۱
	فارسی	رازِ حیات [دو شعر]	۱۴۱
		معراج کی رات [بانگ: شبِ معراج]	۱۴۲
		غزل نوائے زیر لبی رہی	۱۴۲
	فارسی	الملک اللہ	۱۴۲
م		شمس العلما [بجنت مسلم کی ---- ظریفانہ]	۱۴۲
م		نکتہ دیکھیے چلتی ہے مشرق	۱۴۲

صفحہ

ہوں گے۔ واضح ہو کہ یہ نظم ص ۶۰۔ ۵۹ پر مکمل درج ہے۔ آگے کے دس صفحات پر نمبر شمار نہیں۔ ان کے بعد نمبر ۱۱۲ درج ہے۔

غزل تمنائی ہوا [ص ۴۴ پر بھی ہے]

سید کی لوحِ تربت

غزل جدا کیونکر ہوا

غزل کرشمہ دکھائیں ہم

پیامِ عشق [نیاز ہو جا]

جزیرۂ سسلی

آگے کے صفحے پر اقبال کی مقبولیت کے بارے میں چار نکاتی نثری نوٹ ہے۔

ساقی

تہذیبِ حاضرہ [بانگ: تہذیبِ حاضر]

فارسی کے دو اشعار [بر عید اور لعید کا ابہام]

حسن و عشق

۔۔۔ کی گود میں بلی دیکھ کر

تضمین بر شعرِ انیسی شاملو

فارسی غزل ہمہ وقت ناز کردن

تضمین بر شعرِ صائب

تضمین بر شعرِ ابو طالب کلیم

کفر و اسلام (تضمین بر شعرِ میر رضی دانش)

نانک

م	فریادِ اُمت	۱۱۳
	تصویرِ درد	۱۱۹
	اکبری اقبال (ملاحظہ ہو ص ۲۸)	۱۲۷
م	دستور تھا کہ ہوتا تھا [ظریفانہ]	۱۲۷
	واعظ ہیں تنگدست	۱۲۷

صفحہ			
۱۴۲	غزل بادِ سحر کی صورت [ماخذ مخزن ۱۹۰۳ء]		م
۱۴۳	مفلسی [ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے، کا بند]		م
۱۴۳	شفاخانہ حجاز		
۱۴۳	کنجِ تنہائی [بانگ: نالہ فراق]		
۱۴۴	خفتگانِ خاک سے استفسار		
۱۴۵	دین و دنیا [نوٹ ہے کہ اس نظم کے بقیہ اشعار ص ۱۵۰ - ۱۴۹ پر ہیں]		م
۱۴۵	ابرِ کہسار [نوٹ ہے کہ اس نظم کے ابتدائی اشعار ص ۱۴۹ - ۱۵۰ پر ہیں]		
۱۴۶	گلِ پژمردہ		
۱۴۶	شبنم اور ستارے		
۱۴۷	عہدِ طفلی		
۱۴۸	غزل ہے کلیجہ فگار ہونے کو		م
۱۴۸	غزل محبت کو دولت بڑی جانتے ہیں		م
۱۴۸	غزل وہ بے نیاز کرے		
۱۴۸	غزل رفتار کیا تھی		
۱۴۸	عشق اور موت [یہ ابتدائی حصہ ہے۔ بعد کے اشعار ص ۵۳ پر]		
۱۴۹	دین و دنیا کے بقیہ اشعار		م
۱۵۰	ابرِ کوہسار [بعد کا حصہ ص ۱۴۵ پر تھا]		
۱۵۱	خطِ منظوم		م
۱۵۲	اہلِ درد [اس کی دوسری غزل مجموعے کے شروع میں تھی]		م
۱۵۳	غزل بھولی بھولی ہے		م
۱۵۳	طلبۂ علی گڑھ کے نام		
۱۵۳	تنہائی		
۱۵۴	برگِ گل		م
۱۵۶	سپاسِ جنابِ امیر	فارسی	م

اب بیاض کے دو صفحات کا عکس ملاحظہ ہو :

فضائے برشگال اور پروفیسر اقبال

[illegible]

ترانہ لب شیریں نوا کے دن آئے

فسونِ غمزہ و ناز و ادا کے دن آئے

وہ اٹھے وہ جھوم کے بادل گھٹا کے دن آئے

[illegible]

اس جائزے سے عنوانات کے بارے میں کئی باتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ اقبال نے رسالوں سے مجموعوں تک کے سفر میں اپنی بعض نظموں کے عنوانات کئی بار بدلے ہیں۔

۲۔ اکبری رنگ کی مختصر ظریفانہ نظموں میں عبدالرزاق کی 'کلیاتِ اقبال'، 'بانگِ درا' اور 'باقیاتِ اقبال' میں کہیں عنوان نہیں لیکن ان دونوں قلمی مجموعوں میں بیشتر میں عنوانات ہیں۔ معلوم نہیں یہ رسالوں کے ایڈیٹروں نے دیے یا خود علامہ نے؟

۳۔ انور خاں کی بیاض میں چار اور عماد الملک کی بیاض میں دو غزلوں پر عنوانات دیے ہیں۔ یہاں بھی واضح نہیں کہ یہ رسالوں کے مدیروں کی حرکت ہے یا خود شاعر نے ایسا کیا۔ 'باقیاتِ اقبال' طبعِ سوم میں پانچ منسوخ غزلیں عنوان دھار کر نظموں کی بزم میں در آئی ہیں۔

جانِ اہلِ درد کی زمین کی دو غزلیں اہلِ درد کے عنوان سے نظموں میں دی ہیں۔ یہ تقلید ہے سرود رفتہ کی۔ رزاق کی کلیات کی غزل ع نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے پردۂ میم کو اٹھا کر، پر نعت عنوان دے کر نظموں میں دیا ہے۔

'جانِ اقبال' اور 'تبرکاتِ اقبال' کی حسب ذیل دو غزلیں 'باقیاتِ اقبال' میں عنوان دار نظمیں ہیں:

نورِ توحید سے گر قوتِ بیدار ہے تو — خطاب بہ مسلم

چشمِ باطل پہ عیاں جوہرِ ایماں کر دے — جوہرِ ایماں

جب ہم دیکھتے ہیں کہ عبدالرزاق کی کلیاتِ اقبال کی تین غزلیں 'بانگِ درا' میں نظم بن گئی ہیں تو گمان ہوتا ہے کہ غزلوں پر عنوان دے کر نظم سازی کا عمل خود شاعر ہی کا مرہونِ منت ہے۔ قلبِ ماہیت والی چیزیں یہ ہیں:

۱۔ سن اے طلب گارِ دردِ پہلو، میں ناز ہوں تو نیاز ہو جا — پیامِ عشق

۲۔ نگاہ پائی ازل سے جو نکتہ بیں میں نے — سرگزشتِ آدم

۳۔ کیوں کر نہ وہ جہان کو پیغامِ بزمِ راز دے — اصلاح کے بعد 'پیام'

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے یہاں نظم اور غزل کی حدود فاصل منہدم ہوتی دکھائی دے رہی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ 'بالِ جبریل' کی ابتدائی غزلوں پر نظم کا دھوکا ہوتا ہے۔

قصّہ ایک خط کا....

ڈاکٹر وحید عشرت

84

حق بات کو لیکن مَیں چُھپا کر نہیں رکھتا
تُو ہے، تجھے جو کچُھ نظر آتا ہے، نہیں ہے!

اقبالیات جولائی ۱۹۸۶ء میں علامہ اقبال کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد کی کتاب 'مظلوم اقبال' پر تبصرہ شائع کیا گیا تھا جس میں ان حالات و واقعات کا ذکر کیا گیا تھا جن کے نتیجے میں علامہ اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ قادیانی چونکہ خود اپنے سوا جمہور مسلمانوں کو کافر سمجھتے ہیں اور وہ انگریز اور ہندو کے ساتھ مل کر ایسی ریشہ دوانیوں میں مصروف ہیں جن سے مسلمانوں کا اجتماعی تشخص اور مفاد خطرے میں ہے، لہٰذا ان کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دے کر مسلمانوں کو اس فتنے سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ شیخ اعجاز نے کتاب میں عجیب منطق استعمال کی تھی ان کے بیان کے مطابق علامہ اقبال تھے تو نابغہ اور عبقری مگر انہوں نے احراریوں کے کہنے پر ۱۹۳۵ء میں قادیانیت کے خلاف اپنا لب و لہجہ، بہلاوے میں آکر، سخت کر لیا تھا۔ نیز ان کے بیشتر عزیز و اقارب بھی قادیانی تھے اور خود اقبال بھی قادیانیت کے لیے ایک عرصے تک نرم گوشہ رکھتے تھے۔ اور وہ چند شدید اختلافات کے باوجود بھی قادیانیوں کو کافر نہیں سمجھتے تھے۔

ہم نے اپنے تبصرے میں شیخ اعجاز کی اس صریح غلط بیانی اور اقبال پر بہتان کا پردہ چاک کرتے ہوئے عرض کیا تھا کہ علامہ اقبال ۱۹۰۲ء سے کر ۱۹۱۴ء اور ۱۹۳۵ء تک قادیانیوں کو دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے چلے آ رہے تھے۔ ۱۹۳۵ء میں دستور جدید کے تحت چونکہ عام انتخابات ہونے والے تھے چنانچہ ڈر تھا کہ مسلمانوں کے بھیس میں قادیانی اسمبلیوں میں پہنچ کر مسلمانوں کے علیحدہ آزاد وطن کی تحریک کو سبوتاژ نہ کر دیں لہٰذا انہوں نے کھل کر سیاسی بنیادوں پر قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دیے جانے کا مطالبہ کیا ہم نے یہ بھی بتایا کہ علامہ اقبال کے اعزہ میں شیخ اعجاز ہی چودھری ظفر اللہ کی طرف سے دیے گئے سب ججی کے لالچ کے تحت قادیانی ہوئے تھے۔ خود علامہ اقبال انہیں صالح تصور کرتے تھے مگر ان کے قادیانی عقائد کی وجہ سے انہیں ناپسند کرنے لگے تھے۔ حتیٰ کہ اقبال نے انہیں اپنے بچوں کی گارڈین شپ سے بھی خارج کرنے کا فیصلہ کر لیا اور

ان کی جگہ سر راس مسعود کو لانا چاہا۔ اور سر راس مسعود کے نام خط میں شیخ اعجاز کے عقائد کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔

ہمارے اس بیان پر پہلا تبصرہ تو خود شیخ اعجاز احمد صاحب نے کیا کہ آپ کے موقر مجلہ میں مظلوم اقبال کا ذکر بہ بدی ہی سہی کیا تو گیا جبکہ متعدد دوسرے اصحاب نے ہم سے شیخ اعجاز صاحب کے بارے میں علامہ اقبال کے سر راس مسعود کے نام خط کا حوالہ طلب کیا۔ ہم نے اس سلسلے میں اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ دیکھا تو ہم پر یہ عقدہ کھلا کہ اقبال نامہ کے ایک ہی ایڈیشن کے دو نسخوں کے درمیان اس قدر تفاوت ہے کہ اس خط میں دانستہ تحریف کا یقین نہ کرنا حماقت ہے۔ خود ہم نے زندہ رود جلد سوم سے یہ حوالہ لیا تھا اور زندہ رود کے فاضل مصنف جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال نے ڈاکٹر اخلاق اثر کے مرتبہ اقبال نامے کا حوالہ دیا تھا۔ ہم نے اس سلسلے میں بھوپال میں ڈاکٹر اخلاق اثر سے مراسلت کی انہوں نے فرمایا کہ علامہ کا یہ خط جس کا عکس ان کی کتاب "اقبال اور ممنون حسن خان" میں بھی موجود ہے، اقبال نامے میں اصل خط کی عبارت کا بھی ایک حصہ چھوٹ گیا تھا۔ جو اقبال نامے کے اس نسخے میں جو انہوں نے مجھے بھجوایا ہے انہوں نے اپنے ہاتھ سے لکھا ہے۔ اس خط میں تحریفات کے چیستان سے ایک بات پوری طرح عیاں ہے کہ ان تحریفات کے پیچھے کوئی طاقت ور ہاتھ کام کرتا رہا ہے۔ اور اس کا مقصد علامہ اقبال کی شیخ اعجاز اور ان کے مذہب کے بارے میں رائے کو چھپانا ہے۔ ہم اس مختصر سے مضمون میں اس خط کے حوالے سے چند معروضات پیش کرتے ہیں۔

اس خط کے بارے میں "مظلوم اقبال" کے صفحہ ۳۳۳ سے ۳۳۹ تک شیخ اعجاز احمد کے مباحث بھی دیکھنے کے لائق ہیں۔ ان کے بقول یہ خط انہیں ۵۲ سال بعد یعنی ۱۹۷۳ء میں سر راس مسعود کے نام خطوط میں پڑھنے کو ملا جو علامہ نے ۱۰ جون ۱۹۳۷ء کو سر راس مسعود کو لکھا تھا۔ شیخ اعجاز کے بقول:

> "یہ خط اور سید صاحب موصوف کے نام کئی اور خطوط صہبا لکھنوی مدیر "افکار" کراچی کی مرتبہ کتاب "اقبال اور بھوپال" میں شائع ہوتے جسے اقبال اکادمی نے ۱۹۷۳ء میں شائع کیا۔ ۱۰ جون والے اس خط کا ذکر ذرا تفصیل سے کرنا ضروری ہے۔ شاید قارئین کی دلچسپی کا باعث ہو۔ چچا جان کے بہت سے مکتوبات اول اول شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار لاہور نے ۱۹۴۵ء میں "اقبال نامہ" اول کے نام سے شائع کیے تھے۔ انہیں شیخ عطاء اللہ

پروفیسر علی گڑھ کالج نے مرتب کیا تھا۔ "اقبال نامہ" (حصہ اوّل) میں چچا جان کے کئی خطوط سید راس مسعود کے نام شامل ہیں جن میں ۱۰ جون ۳۷ء والا خط بھی ہے۔ اقبال نامہ ۴۵ء کا ایک نسخہ میرے پاس ہے لیکن اس میں ۱۰ جون ۳۷ء والے خط میں میرے متعلق ان کا بھتیجا اور نہایت صالح آدمی ہونے کا کوئی ذکر نہیں میں نے صہبا صاحب سے دریافت کیا کہ ۱۰ جون ۳۷ء والا خط انہوں نے کہاں سے نقل کیا ہے ان سے یہ معلوم ہو کر تعجب ہوا کہ وہ خط اور سید راس مسعود کے نام دوسرے خطوط جو "اقبال اور بھوپال" میں شائع کیے گئے ہیں سب کے سب شیخ محمد اشرف کے اقبال نامہ حصہ اول سے نقل کیے گئے ہیں۔ اپنے بیان کی تائید میں انہوں نے "اقبال نامہ" کا وہ نسخہ مجھے دکھایا جس سے یہ سب خطوط نقل کیے گئے جب اس نسخہ میں مندرج خطوط بنام سر راس مسعود کا مقابلہ ان خطوط سے کیا گیا جو میرے پاس والے نسخہ میں شامل ہیں تو مزید تعجب ہوا کیونکہ دونوں نسخے اگرچہ ۴۵ء والے پہلے ایڈیشن کے ہیں (دوسرا ایڈیشن شائع ہونے کی نوبت نہیں آئی) لیکن ان میں حسب ذیل تین اختلاف ہیں:

۱۔ خط محررہ ۳۰ مئی ۱۹۳۵ء کا کچھ حصہ میرے پاس والے نسخے میں حذف شدہ ہے۔

۲۔ خط محررہ ۱۱ دسمبر ۱۹۳۵ء میرے پاس والے نسخے میں سرے سے موجود ہی نہیں۔

۳۔ خط محررہ ۱۰ جون ۱۹۳۷ء کا کچھ حصہ جس میں میرے متعلق متذکرہ بالا کلمۂ خیر لکھا گیا ہے۔ میرے پاس والے نسخہ میں حذف شدہ ہے۔" [۲]

اس عقدہ کو بھی شیخ اعجاز نے خود ہی کھولا ہے کہ "اقبال نامہ" میں تحریفات کی شانِ نزول کیا ہے شیخ اعجاز لکھتے ہیں:

"جب صہبا صاحب نے شیخ محمد اشرف سے اس معمہ کی گرہ کشائی چاہی تو انہوں نے اپنے خط محررہ ۳ اکتوبر ۱۹۷۴ء میں یہ جواب دیا:

مکاتیب اقبال کا ایک ہی ایڈیشن شائع ہوا ہے دوسرا ایڈیشن شائع نہیں ہوا۔ پہلا ایڈیشن ۱۹۴۵ء میں طبع ہوا تھا جس وقت یہ

کتاب چھپ کر بازار میں آئی۔ اس وقت چودھری محمد حسین جن کو آپ خوب جانتے ہوں گے زندہ تھے چودھری صاحب پریس برانچ کے سپرنٹنڈنٹ تھے اور پیپر کنٹرولر بھی تھے میرے ان سے تعلقات بھی تھے علامہ اقبال مرحوم نے ایک خط سر راس مسعود کو تحریر کیا ہوا تھا جو بالکل درست تھا وہ خط بھی طبع شدہ ایڈیشن میں موجود تھا۔ چودھری صاحب پسند نہیں کرتے تھے کہ وہ خط اس مجموعہ میں شامل ہو میں نے ہر چند ان کو سمجھانے کی کوشش کی کہ اس خط کو حذف نہ کیا جاتے مگر وہ اس پر آمادہ نہ ہوئے مجبوراً وہ خط حذف کر دیا گیا۔ جو نسخے قبل ازیں فروخت ہو گئے ان میں وہ خط شامل ہو گا بقایا نسخے اس خط کے بغیر ہوں گے۔ یہ ہی فرق ہے جس کی طرف آپ نے نشان دہی کی ہے۔ اس خط کا عکس اب بھی میرے پاس موجود ہے۔ اصل خط شیخ عطاء اللہ صاحب مرحوم کے پاس موجود تھے انہوں نے واپس نہیں کیے تھے۔ اب غالباً ان کے صاحب زادے مختار مسعود کے پاس موجود ہوں گے۔ آپ نے صحیح تحریر فرمایا ہے بعض نسخوں میں صفحات بھی کم ہیں اور عبارتیں بھی مختلف ہیں چونکہ ایک اہم اور طویل خط حذف کر دیا گیا تھا اس وجہ سے صفحات اور عبارت میں ضرور فرق ہونا لازمی تھا امید ہے آپ کی الجھن دور ہو گئی ہو گی۔ [۵۳]

شیخ محمد اشرف کے صہبا لکھنوی کو اس جواب کے نقل کرنے کے بعد شیخ اعجاز نے اپنے چھوٹے بھائی شیخ مختار کو جو لاہور میں رہتے تھے یہ ساری صورت حال بتائی چنانچہ شیخ مختار نے شیخ اشرف سے ملاقات کر کے ۵ اپریل ۱۹۷۰ کو اپنے بڑے بھائی شیخ اعجاز کو خط لکھا کہ:

میں کل شیخ محمد اشرف صاحب کو ملا تھا وہ مجھے اچھی طرح جانتے ہیں اقبال نامہ حصہ اوّل کے بارے میں انہوں نے وہی بات بتائی جس کا آپ نے ذکر کیا ہے انہوں نے بتایا کہ اس کتاب کی قریباً ۱۰۰ کاپیاں جب فروخت ہو گئیں تو چودھری محمد حسین صاحب نے چند خطوں کے بعض حصوں کو حذف کرنے کو کہا میں نے اپنے دوستوں سے مشورہ کیا سب نے یہی کہا کہ ایسا نہیں کرنا چاہیے۔ مجھے علم ہوا کہ چودھری صاحب چھ ماہ کے بعد ریٹائرڈ ہو جائیں گے چودھری صاحب اس لڑائی کے زمانے میں پیپر کنٹرولر

بھی تھے اور کاغذ کا کوٹہ بھی وہی دیتے تھے۔ انہیں انکار بھی نہیں کر سکتا تھا۔
فیصلہ کیا کہ ابھی کتاب کی فروخت بند کر دی جائے اور کسی طرح چھ ماہ گزر جائیں
ان کے ریٹائر ہونے کے بعد کتاب فروخت کریں گے۔ چودھری صاحب کو دو
سال کی ایکسٹینشن مل گئی۔ میں مجبور ہو گیا کتاب کی چار ہزار کاپیاں چھپی تھیں ان
کاپیوں میں ورق تبدیل کرنے پڑے جس میں مجھے کافی نقصان ہوا۔ انہوں
نے کہا کہ میرے پاس اب کوئی کاپی نہیں ورنہ میں آپ کو ارسال کرتا"

شیخ اعجاز نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انہوں نے سید نذیر نیازی سے بھی پوچھا جس پر سید نذیر نیازی نے بھی تسلیم کیا کہ

"بعض (خطوط) میں چودھری صاحب مرحوم نے مصلحتاً کچھ تبدیلیاں بھی کیں ان معنوں میں کہ جو عبارت پسند نہ آئی اسے قلم زد کر دیا۔"

شیخ اعجاز اس ساری بحث کے بعد خط میں تحریف کا سارا الزام چودھری محمد حسین پر دھرتے ہوئے لکھتے ہیں،

"اس کی اشاعت میرے محترم شریک کار (ہم دونوں (یعنی چودھری محمد حسین اور شیخ اعجاز) جاوید اور منیرہ کے گارڈین تھے) کی سیاست کو گوارا نہ ہوئی اس سیاست بازی کے متعلق کچھ کہنا مناسب نہیں۔"

شیخ اعجاز ڈاکٹر اخلاق اثر کے اقبال نامے میں چھپنے والے ۷ اجون ۱۹۳۷ء کے خطوط کے بارے میں لکھتے ہیں کہ شیخ عطاء اللہ کے مجموعۂ خطوط کے اس اصل خط کی بھی نقل انہوں نے پنجاب پبلک لائبریری سے حاصل کر لی ہے جو چودھری محمد حسین کی تحریف سے بچ گیا تھا۔ تاہم ڈاکٹر اخلاق اثر کے اقبال نامے کا وہ فیصلہ اصل خط دیکھ کر ہی کر سکتے ہیں معلوم نہیں یہ اصل خط کس کے پاس ہے۔ پھر انہوں نے اصل خط کی فوٹو کاپی دینے کی استدعا کی ہے حالانکہ اس خط کی فوٹو کاپی اقبال اور ممنون حسن خان مصنف ڈاکٹر اخلاق اثر نامی کتاب میں صفحہ ۱۵ پر موجود ہے۔ خود اقبال نامے مرتبہ ڈاکٹر اخلاق اثر میں بھی اس خط کا پورا متن شائع نہیں ہوا۔ جبکہ علامہ اقبال نے اس خط میں یہ بھی وضاحت کر دی تھی کہ خود قادیانی مسلمانوں کو دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے ہیں اس واسطے ان کے نزدیک یہ امر غور طلب ہے کہ آیا ایسا عقیدہ رکھنے والا آدمی مسلمان بچوں کا گارڈین ہو سکتا ہے یا نہیں۔
ہم علامہ صاحب کے اس خط کا عکس اقبال اور ممنون حسن خان مصنف ڈاکٹر اخلاق اثر سے لے کر شائع کر رہے ہیں۔ جس کے بعد ہم بھی چاہیں گے کہ شیخ اعجاز نے اس خط کے بارے میں

جو یہ عذر تراشا ہے کہ شیخ مختار مسعود اور ممنون حسن خان نے ان کے استفسارات کے جواب نہیں دیے ورنہ

۔ اگر اس کتاب کی طباعت سے پہلے ان میں سے کوئی ایک فوٹو کاپی مل گئی تو صورت حال عرض کر دی جائے گی: ۵۳

اب شیخ صاحب فرمائیں کہ اس عکسی نقول کی اشاعت کے بعد وہ بیچ اس معاملہ کے کیا فرماتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے ساری تان اس خط کی عدم دریافت پر توڑ دی ہے۔ اس خط میں چودھری محمد حسین نے کیوں تحریف کی، شیخ محمد اشرف کیوں ان سے کسی قدر دور بے رہے اور شیخ عطاء اللہ اور شیخ مختار مسعود نے اس کے بارے میں کبھی کوئی وضاحت کیوں نہیں کی۔ ایسے جواب ہیں جو ان ہی متعلقہ افراد کے لواحقین یا احباب دے سکتے ہیں مگر یہ دلچسپ حقیقت سمجھ میں نہیں آتی کہ اس پردہ زنگاری میں کون تھا جو چودھری محمد حسین کو یہ خط شائع نہ کرنے پر مجبور کر رہا تھا اور شیخ محمد اشرف نے چودھری محمد حسین کی ریٹائرمنٹ کے بعد اس خط کو اپنی اصل حیثیت میں پھر کبھی شائع کرنے یا اس کے بارے میں لکھنے کی ضرورت کیوں نہیں محسوس کی۔ پھر شیخ اعجاز کا یہ الزام کہ اقبال کی طرف سے انہیں ملنے والے صالحیت کے سرٹیفکیٹ کے اخفا سے چودھری محمد حسین نے شیخ اعجاز سے کوئی سیاست کی بھی ناقابل فہم ہے اس لیے کہ صالحیت کے اس سرٹیفکیٹ کو چھپانے کا چودھری صاحب کو کوئی فائدہ نہ تھا اس لیے کہ صالحیت کے سرٹیفکیٹ سے زیادہ خطرناک بات شیخ اعجاز کے قادیانی عقائد کے حوالے سے اس خط میں موجود تھی جو ان کی صالحیت کی خوشی سے زیادہ اذیت ناک ہے اور ان کی صالحیت ان کے عقیدے کے ظاہر ہونے کے بعد بے معنی ہو جاتی ہے چودھری صاحب کو شیخ اعجاز کا عقیدہ، سیاست کرتے وقت ان کی صالحیت اور گارڈین شپ کے لیے زیادہ مہلک ہتھیار کے طور پر ہاتھ آ سکتا تھا مگر انہوں نے ایسا نہ کیا۔ لہٰذا چودھری صاحب پر شیخ اعجاز کا یہ الزام ناروا ہے اور کوئی معنی نہیں رکھتا۔

اس خط کے بارے میں یہ سند کافی ہے کہ یہ خط سر راس مسعود کو لکھا گیا جو بھوپال میں اس وقت وزیر تعلیم تھے اور ممنون حسن خان ان کے سیکرٹری تھے اس امر کا اعتراف خود مظلوم اقبال ص ۳۳۸ میں موجود ہے۔ تاہم یہ سوال قارئین اقبال کے لیے حل طلب ہے کہ علامہ اقبال کے خطوط بین کتر بیونت کا حق کیا اقبال نے ان کو دیا یا انہوں نے خود ہی اپنے مفادات یا اپنی صواب دید کے تحت کیا اور ان کی یہ مصلحتیں کیا تھیں خود شیخ اعجاز نے مظلوم اقبال میں خاندانی

اور ذاتی حوالے کے پردے میں خطوط اقبال کی کتربیونت کیوں کی ہے ہو سکتا ہے کہ ان خطوط میں بھی اقبال کی شخصیت کے نہایت اہم گوشے شیخ صاحب کی کرم فرمائی سے اوجھل رہ جائیں۔ چودھری صاحب نے شیخ اعجاز سے سیاست کی تھی تو شیخ اعجاز نے کیا اقبال سے سیاست کی ہے؟ بہرحال اس سے پیشتر کہ ہم اس موضوع پر کچھ کہیں آپ کی خدمت میں ڈاکٹر محمد اقبال کا یہ خط عکسی نقل کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

لاہور

ڈیئر مسعود۔ [illegible]

[illegible]

والسلام

محمد اقبال

یہ خط ہم نے نیچے نقل کر دیا ہے تاکہ اس کا مفہوم سمجھنے اور عبارت پڑھنے میں کسی کو کوئی دقت نہ ہو۔

لاہور
۱۰ جون ۱۹۳۷ء

ڈیئر مسعود

پرسوں میں نے تمہیں ایک خط لکھا تھا۔ امید ہے کہ پہنچا ہو گا۔ اس خط میں ایک بات لکھنا بھول گیا جو اب لکھتا ہوں۔
میں نے جاوید اور منیرہ کے چار Guardian مقرر کیے تھے یہ Guardian ازروئے وصیت مقرر کیے گئے تھے جو سب رجسٹرار لاہور کے دفتر میں محفوظ ہے نام ان کے حسب ذیل ہیں۔
۱۔ شیخ طاہر الدین۔ یہ میرے کلارک ہیں جو قریباً بیس سال سے میرے ساتھ ہیں مجھ کو ان کے اخلاص پر کامل اعتماد ہے۔
۲۔ چودھری محمد حسین ایم۔ اے۔ سپرنٹنڈنٹ پریس برانچ سول سیکرٹریٹ لاہور۔ یہ بھی میرے قدیم دوست ہیں اور نہایت مخلص مسلمان۔
۳۔ شیخ اعجاز احمد بی اے ایل ایل بی سب جج دہلی۔
۴۔ عبد الغنی مرحوم۔ عبد الغنی بیچارے کی بابت میں تم کو اطلاع دے چکا ہوں۔ اس کی جگہ خان صاحب میاں امیر الدین سب رجسٹرار لاہور کو مقرر کرنے کا ارادہ ہے نمبر (۳) شیخ اعجاز احمد میرا بڑا بھتیجا ہے نہایت صالح آدمی ہے مگر افسوس کہ دینی عقائد کی روح سے قادیانی ہے۔ تم کو معلوم ہے کہ قادیانیوں کے عقیدے کے مطابق تمام مسلمان

کافر ہیں اس واسطے یہ امر شرعاً مشتبہ ہے کہ آیا ایسا عقیدہ رکھنے والا آدمی مسلمان بچوں کا Guardian ہوسکتا ہے یا نہیں۔ اس کے علاوہ وہ خود بہت عیال دار ہے اور عام طور پر لاہور سے باہر رہتا ہے میں چاہتا ہوں کہ اس کی جگہ تم کو Guardian مقرر کردوں۔ مجھے امید ہے کہ تمہیں اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ یہ درست ہے کہ تم لاہور سے بہت دور ہو لیکن اگر کوئی معاملہ ایسا ہوا۔ تو لاہور میں رہنے والے گارڈین تمہارے ساتھ خط وکتابت کر سکتے ہیں۔ باقی خدا کے فضل سے خیریت ہے لاہور کا درجہ حرارت کسی قدر کم ہوگیا ہے۔ لیڈی مسعود سلام قبول کرے نادرہ کے لیے دعا کرتا ہوں۔ امید ہے کہ تم کو اب نقرس سے آرام ہوگا کہتے ہیں کہ آیوڈیکس اس کے لیے بہت مفید ہے یہ ایک تو مرہم کی صورت میں ہوتی ہے۔ دوسری سیال صورت میں۔ موخر الذکر کے استعمال میں سہولت ہے۔

والسلام

محمد اقبال

اب اس خط کا قصہ سنیے کہ تمام جگہ دوسرے سارے مضامین میں اس کی اشاعت میں سر مو فرق نہیں مگر ہر کہیں فرق ہے تو شیخ اعجاز احمد اور قادیانیت کے بارے میں علامہ اقبال کے ریمارکس میں۔ شیخ اعجاز کہتے ہیں کہ گارڈین شپ میں ان کے حریف چودھری محمد حسین نے ریاست کرتے ہوئے علامہ اقبال کی طرف سے ان کی صالحیت کے سرٹیفکیٹ کو دبانے کے لیے یہ تحریف کی حالانکہ شواہد یہ ہیں کہ چودھری محمد حسین نے اس تحریف کے ذریعے شیخ اعجاز احمد کی گارڈین شپ کو محفوظ کر دیا اور عبدالغنی مرحوم کی جگہ سر راس مسعود کو گارڈین شپ دینے کی اقبال کی خواہش ظاہر کی۔ ہم اقبال نامے کی دونوں عبارتوں کا عکس دے کر اس صورت حال کی وضاحت کرتے ہیں۔

(۲۲۹) ———— (۲۴)

خط نمبر ۲

لاہور
۱۰ جون ۱۹۳۶ء

ڈیئر مسعود

پرسوں میں نے ایک خط لکھا تھا۔ امید ہے کہ پہنچا ہوگا۔
اس خط میں ایک بات لکھنا بھول گیا۔ جواب لکھتا ہوں۔
میں نے جاوید اور منیرہ کے چار guardian مقرر کئے
تھے۔ یہ guardians از روئے وصیت مقرر کئے گئے تھے
جو سب رجسٹرار لاہور کے دفتر میں محفوظ ہے۔ نام ان کے حسب ذیل
ہیں۔
(۱) شیخ طاہر الدین۔ یہ میرے کلارک ہیں۔ جو قریباً بیس سال
سے میرے ساتھ ہیں۔ مجھ کو ان کے اخلاص پر کامل اعتماد ہے (۲)
چودھری محمد حسین ایم اے سپرنٹنڈنٹ پریس برانچ سول سکرٹریٹ یہ
بھی میرے قدیم دوست ہیں۔ اور نہایت مخلص مسلمان (۳) شیخ
اعجاز احمد بی اے۔ ایل ایل بی۔ سب جج دہلی (۴) عبد الغنی مرحوم

عبد الغنی بیچارے کی بابت تم کو اطلاع دے چکا ہوں۔ میں
چاہتا ہوں کہ اس کی جگہ تم کو guardian مقرر کر دوں۔
مجھے امید ہے کہ تمہیں اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ یہ درست
ہے کہ تم لاہور سے بہت دور ہو۔ لیکن اگر کوئی معاملہ ایسا ہوا
تو لاہور میں رہنے والے guardians تمہارے ساتھ
خط و کتابت کر سکتے ہیں۔ باقی خدا کے فضل سے خیریت ہے
لاہور کا درجہ حرارت کسی قدر کم ہو گیا ہے۔ لیڈی مسعود سلام
قبول کریں۔ نادرہ کے لئے دعا کرتا ہوں۔ امید کہ تم کو اب
نقرس سے آرام ہوگا۔ کہتے ہیں کہ IODEX اس کے لئے بہت
مفید ہے۔ ایک تو مرہم کی صورت میں ہوتی ہے۔ دوسری سیال
صورت میں۔ موخر الذکر کے استعمال میں سہولت ہے

والسلام

محمد اقبال

(۲۲۹) ———— (۲۴)

خط نمبر ۱

لاہور
۱۰ جون ۱۹۳۶ء

ڈیئر مسعود

پرسوں میں نے ایک خط لکھا تھا۔ امید ہے کہ پہنچا ہوگا۔
اس خط میں ایک بات لکھنا بھول گیا۔ جواب لکھتا ہوں۔
میں نے جاوید اور منیرہ کے چار guardian مقرر کئے
تھے۔ یہ guardians از روئے وصیت مقرر کئے گئے تھے۔
جو سب رجسٹرار لاہور کے دفتر میں محفوظ ہے۔ نام ان کے حسب ذیل
ہیں۔
(۱) شیخ طاہر الدین۔ یہ میرے کلارک ہیں۔ جو قریباً بیس سال
سے میرے ساتھ ہیں۔ مجھ کو ان کے اخلاص پر کامل اعتماد ہے (۲)
چودھری محمد حسین ایم اے سپرنٹنڈنٹ پریس برانچ سول سکرٹریٹ یہ
بھی میرے قدیم دوست ہیں۔ اور نہایت مخلص مسلمان (۳) شیخ
اعجاز احمد بی اے۔ ایل ایل بی۔ سب جج دہلی (۴) عبد الغنی مرحوم

عبد الغنی بیچارے کی بابت میں تم کو اطلاع دے چکا ہوں۔ اس کی
جگہ خان صاحب میاں امیر الدین سب رجسٹرار لاہور کو مقرر کرنے کا
ارادہ ہے۔ نمبر ۳ شیخ اعجاز احمد میرا بھتیجا ہے۔ نہایت صالح آدمی
ہے لیکن وہ خود بہت عیالدار ہے اور عام طور پر لاہور سے باہر
رہتا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ اس کی جگہ تم کو guardian مقرر
کر دوں۔ مجھے امید ہے کہ تمہیں اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ یہ درست
ہے کہ تم لاہور سے بہت دور ہو لیکن اگر کوئی معاملہ ایسا ہوا تو لاہور
میں رہنے والے guardians تمہارے ساتھ خط و کتابت کر
سکتے ہیں۔ باقی خدا کے فضل سے خیریت ہے۔ لاہور کا درجہ حرارت
کسی قدر کم ہو گیا ہے۔ لیڈی مسعود سلام قبول کریں۔ نادرہ کے لئے
دعا کرتا ہوں۔ امید کہ تم کو اب نقرس سے آرام ہوگا۔ کہتے ہیں کہ
Iodex اس کے لئے بہت مفید ہے۔ ایک تو مرہم کی صورت
میں ہوتی ہے۔ دوسری سیال صورت میں۔ موخر الذکر کے استعمال
میں سہولت ہے۔ والسلام

محمد اقبال

خط نمبر ۱۔ اقبال نامہ کا وہ خط ہے جو چودھری محمد حسین کی قطع و برید سے قبل شائع ہوا۔ اس میں تکسیر زدہ عبارت ملاحظہ ہو اس میں مندرجہ ذیل باتیں واضح ہیں:۔

۱۔ عبدالغنی مرحوم کی جگہ میاں امیر الدین سب رجسٹرار کو مقرر کرنے کا علامہ نے ارادہ ظاہر کیا۔

۲۔ شیخ اعجاز کی جگہ سر راس مسعود کو Guardian مقرر کرنا چاہا۔

جبکہ تحریف کردہ خط نمبر ۲ میں

۱۔ عبدالغنی مرحوم کی جگہ میاں امیر الدین کے تقرر کا کوئی ذکر نہیں۔

۲۔ عبدالغنی کی جگہ سر راس مسعود کے تقرر کا سلسلہ بنا دیا گیا ہے۔

۳۔ یوں شیخ اعجاز کی Guardian شپ کو محفوظ کر دیا گیا ہے۔

یعنی چودھری محمد حسین نے تو شیخ اعجاز سے سیاست نہیں کی بلکہ شیخ اعجاز کی گارڈین شپ محفوظ کرنے کے لیے اقبال کے خط کی عبارت کو بدل دیا اور شیخ اعجاز کے عقائد اور ان کی Guardian شپ سے محرومی کی وجہ کو چھپا دیا ہے اور انہیں خط سے نکال کر شیخ اعجاز کی خدمت انجام دی۔ اس لیے شیخ اعجاز کو تو چودھری محمد حسین کا احسان مند ہونا چاہیے حالانکہ وہ اُلٹا گلہ کر رہے ہیں کہ چودھری صاحب نے شیخ اعجاز کی متنازعہ شخصیت کو غیر متنازعہ بنا دیا۔ اس کی وجہ بچوں کی گارڈین شپ میں شیخ اعجاز کو شریک رکھنا بھی مطلوب ہو سکتا ہے کہ خاندان اقبال کے اس فرد کو کسی نہ کسی طرح گارڈین شپ میں باقی رکھا جائے۔ تاہم نیک نیتی سے بھی کی گئی اس کتر بیونت کے اخلاقی جواز کی تفہیم نہیں ہوتی۔ کہ جس چیز کو علامہ شرعاً مشتبہ سمجھتے تھے اس کو اس عبارت سے حذف کر کے مباح کرنے کی سعی کیوں کی گئی۔ اور شیخ اعجاز کے لیے یہ "نرم گوشہ" کیونکر پیدا کیا گیا۔

ذیل میں ہم اُقبال اور بھوپال" از صہبا لکھنوی میں شائع کیے گئے اس خط کا عکس شائع کر رہے ہیں۔

لاہور ــــ ۱۰ر جون ۱۹۳۷ء

ڈیر مسعود ــــ پرسوں میں نے ایک خط لکھا تھا۔ امید ہے کہ پہنچا ہوگا۔ اس خط میں ایک بات لکھنا بھول گیا۔ جو اب لکھتا ہوں۔

میں نے جاوید اور منیرہ کے چار Guardians مقرر کیے تھے۔ یہ از روئے وصیت مقرر کیے گئے تھے۔ جو سب رجسٹرار لاہور کے دفتر میں محفوظ ہے۔ نام ان کے حسب ذیل ہیں۔ (۱) شیخ طاہر الدین یہ میرے کلارک ہیں جو قریباً بیس سال

سے میرے ساتھ ہیں۔ مجھ کو ان کے اخلاص پر کامل اعتماد ہے۔
(۲) چودھری محمد حسین ایم اے۔ سپرنٹنڈنٹ پریس برانچ سول سکرٹریٹ لاہور
یہ بھی میرے قدیم دوست ہیں۔ اور نہایت مخلص مسلمان۔
(۳) شیخ اعجاز احمد بی۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی سب جج دہلی
(۴) عبدالغنی مرحوم عبدالغنی بیچارے کی بابت میں تم کو اطلاع دے چکا ہوں۔
اس کی جگہ خاں صاحب میاں امیرالدین سب رجسٹرار لاہور کو مقرر کرنے کا ارادہ ہے۔
نمبر ۳ شیخ اعجاز احمد میرا بھتیجا ہے نہایت صالح آدمی ہے لیکن وہ خود بہت عیال دار
ہے اور عام طور پر لاہور سے باہر رہتا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ اس کی جگہ تم کو
Guardians مقرر کر دوں۔ مجھے امید ہے کہ تمہیں اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔
یہ درست ہے کہ تم لاہور سے بہت دور ہو۔ لیکن اگر کوئی معاملہ ایسا ہوا تو لاہور
میں رہنے والے Guardians تمہارے ساتھ خط و کتابت کر سکتے ہیں۔ باقی
خدا کے فضل سے خیریت ہے۔ لاہور کا درجۂ حرارت کسی قدر کم ہو گیا ہے۔ لیڈی
مسعود سلام قبول کریں۔ نادرہ کے لیے دعا کرتا ہوں۔ امید کہ تم کو اب نقرس سے
آرام ہوگا۔ کہتے ہیں کہ Iodex اس کے لیے بہت مفید ہے۔ ایک تو مرہم کی صورت
میں ہوتی ہے، دوسری سیال صورت میں۔ مؤخرالذکر کے استعمال میں سہولت ہے۔
والسلام۔ محمد اقبال

راس مسعود نے اس خط کا فوراً جواب دیا۔ اُن کا یادگار اور تاریخی خط ملاحظہ ہو۔

"بھوپال ۔۔۔ ۱۲؍ جون ۱۹۳۷ء
نہایت پیارے اقبال ۔۔۔ تمہارا خط مورخہ ۱۰؍ جون ابھی ۳ بجے میں نے بغور پڑھا۔
جو تھے گارڈین کی بابت میری رائے یہ ہے کہ چونکہ میں نہ لاہور میں رہتا ہوں اور
نہ کوئی امید لاہور کے قریب رہنے کی ہے۔ تو مجھے مقرر نہ کرو۔ بلکہ کسی ایسے دوست کو
جو کم سے کم پنجاب ہی میں مقیم ہوں۔ البتہ اپنی وصیت میں یہ ضرور لکھو کہ اگر گارڈین
کو کسی معاملہ میں جہاں تک کہ منیرہ سلمہا اور جاوید سلمہٗ کی تعلیم کا تعلق ہے کوئی مالی
وقت پیش آئے تو پہلے مجھ سے مطلع کیا جاؤں کیونکہ جب تک کہ ان دونوں کی انشاء اللہ
بائیس برس کی عمر نہ ہو جائے میں ہر ممکن طریقہ سے مدد دینے کے لیے تیار ہوں بشرطیکہ
میں زندہ رہا۔ یہ خود ایک بڑی ذمہ داری میں اپنے اوپر اس عشق کے ثبوت میں لے رہا
ہوں جو مجھے تم سے ہے۔ یہ ضرور کرنا کہ میرے متعلق اس سلسلے میں جو الفاظ اپنے
وصیت نامہ میں درج کرو جو کہ رجسٹرار کے پاس محفوظ کر رہے ہو ان کی ایک نقل
میرے پاس ضرور بھیج دینا۔ اگر خدانخواستہ ضرورت پیش آئی تو یقین رکھو کہ تمہارے
ان دونوں بچوں کے لیے ان کی تعلیم کے مسئلے میں، میں وہی کروں گا جو اپنی اولاد کے
لیے۔ یہ ضرور صلاح دیتا ہوں کہ جہاں تک جائداد وغیرہ کا تعلق ہے اس کا انتظام

اپنے سامنے ہی ایسا کر دو کہ کسی قسم کا ابہام باقی نہ رہے۔ شکر ہے خدا کا نادرہ اب
ذرا بہتر ہے۔

میں ہوں تمھارا چاہنے والا ـــــ راس مسعود

'اقبال اور بھوپال' میں علامہ اقبال کے اس خط کی اشاعت کا عکس اور سر راس مسعود کی طرف سے اس کے جواب کی اشاعت کا عکس اس بات کو تو ظاہر کرتا ہے کہ یہ خط ہر لحاظ سے درست اور صحیح ہے کیونکہ ۱۰ جون ۳۷ء کو علامہ نے خط لکھا اور ۱۴ جون ۳۷ء کو راس مسعود نے خط کا جواب دیا اور لکھا کہ ۱۰ جون کا خط میں نے بغور پڑھا اب خط پر اعتراض بے معنی ہے تاہم 'اقبال اور بھوپال' کے اس خط میں بھی شیخ اعجاز کے عقائد اور قادیانیت کے بارے میں علامہ اقبال کے ریمارکس حذف کر دیے گئے ہیں۔ اب جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال نے زندہ رود جلد سوم میں جو اقتباس دیا ہے اس کے بارے میں اقبال نامے کے مرتب ڈاکٹر اخلاق اثر نے ہمارے نام ایک خط میں وضاحت کی کہ وہ بھی مکمل نہیں ہے کیونکہ خود اقبال نامے کی کتابت میں سے یہ عبارت رہ گئی:

"کہ قادیانیوں کے عقیدے کے مطابق تمام مسلمان کافر ہیں اس واسطے یہ امر شرعاً مشتبہ ہے۔"[۱۲]

ڈاکٹر اخلاق اثر نے اس میں بتایا ہے کہ اصل میں اقبال نامے کا جو نسخہ ڈاکٹر جاوید اقبال کو دیا گیا اس میں یہ عبارت موجود نہ تھی۔ ملاحظہ کیجیے ڈاکٹر اخلاق اثر کے خط کا عکس:

Dr. AKHLAQ ASAR
M.A. (URDU), M.A. (ENGLISH), Ph. D
Vice President
All India Urdu Writers & Journalist Forum
For National Integration (Registered)

SADIQ MANZIL,
Chowki Imambara,
BHOPAL - 462 001

Dated 7-1-86

مکرمی وحید عشرت صاحب! وعلیکم السلام

زندہ رود (تینوں جلدیں) اور اقبال اور حیدرآباد موصول ہوئیں۔ بہت بہت شکریہ۔ آپ کی حسب فرمائش اپنی تالیفات "اقبال اور شیش محل" "اقبال نامے" اور تصنیف "اقبال اور مجنوں" رجسٹری سے روانہ کر رہا ہوں۔ "اقبال نامے" کا دوسرا ایڈیشن اور "اقبال کا وظیفہ" اپریل تک مکمل ہونے کی امید ہے۔ "مظلوم اقبال" اور دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ اقبال کے اقتصادی اور معاشی حالات پر معلومات مکمل ہو جائیں۔ اگر ممکن ہو تو بہ زحمت اور برداشت فرمائیں۔ میری تالیفات کے بارے میں آپ کی نیک خواہشات میرے لیے اہمیت رکھتی ہیں۔

"مظلوم اقبال" پر آپ کا تبصرہ پڑھ لیا تھا۔ اُس میں اقبال کے ۱۰ر جون ۳۷ء
کے مکتوب کا حوالہ تھا جو آپ نے "زندہ رود" سے لیا تھا۔ اس وقت تک میں نے "زندہ
رود" نہیں دیکھی تھی اور یہ معلوم نہ تھا کہ یہ اقتباس "اقبال نامہ" سے لیا گیا ہے۔
اس مکتوب کا مکمل متن "اقبال اور قرآن" صفحہ ۱۵ پر فوٹو کاپی کی شکل میں دیا گیا ہے۔
"زندہ رود" میں اس مکتوب کا اہم حصہ رہ گیا جو بعد کے نسخوں میں ہاتھ سے بڑھا دیا گیا تھا اور
یہ تحریر اس نسخہ میں بڑھائی نہ جا سکی تھی جو جناب جاوید اقبال صاحب کی خدمت میں بھیجی
گئی تھی۔ کتابت کی غلطی بہت بعد میں نظر آئی۔ وہ اہم حصہ یہ ہے:۔
"کہ قادیانیوں کے عقیدے کے مطابق تمام مسلمان کافر ہیں۔
اس واسطے یہ امر مشتبہ ہے۔"
امید ہے کہ ۱۰ر جون ۳۷ء کے مکتوب کی فوٹو کاپی سے آپ کی ضرورت پوری ہو جائے
گی۔ دیگر مکاتیب کے علاوہ یہ مکتوب بھی مجھے جناب ممنون حسن خان صاحب سے موصول
ہوا تھا۔ جس کی تفصیل "اقبال نامے" میں دی ہوئی ہے۔ جہاں تک مجھے یاد ہے جناب رفیع الدین
ہاشمی صاحب اس مکتوب اقبال کی فوٹو کاپی شیخ اعجاز احمد صاحب کو ارسال کر چکے ہیں۔
میری جملہ تصانیف یا اقبالیات کے حقوق اشاعت کی ضرورت سمجھیں تو تحریر فرمائیں
اور واپسی کی شرائط کی تفصیلات بھی لکھیں تاکہ میں اچھا نکلوا کر اجازت لے کر کوئی
کارروائی کروں۔ امید ہے مزاج بخیر ہوگا۔ تعاون کے لیے ایک بار پھر شکریہ۔ آپ کا
اخلاق اثر

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب سے ہم نے استفسار کیا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اس مکتوب
کی فوٹو کاپی نہیں ملی اور نہ میں نے شیخ اعجاز کو کوئی کاپی ارسال کی ہے۔ ڈاکٹر اخلاق اثر نے اپنے
اس خط میں ان احوال کی وضاحت کر دی ہے کہ کیونکر یہ عبارت مکمل طور پر زندہ رود جلد سوم
میں نہیں آسکی۔

اب ایک اور محکم شہادت: جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال اور منیرہ بیگم کی آیا محترمہ ڈورس احمد
نے اپنی حالیہ انگریزی کتاب "اقبال جیسا کہ میں جانتی ہوں" میں فراہم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ
علامہ اقبال شیخ اعجاز احمد کو بہت عزیز رکھتے تھے مگر علامہ ان کے قادیانی ہو جانے کی
وجہ سے ان سے سخت نالاں تھے اور وہ اپنے بچوں کے سرپرستوں میں سے بھی انہیں نکال
کر کسی اور متبادل کی تلاش میں تھے، چنانچہ علامہ نے ان سے متعدد بار اپنے اس کرب کا
اظہار کیا اور شیخ اعجاز کے قادیانی ہو جانے کے عمل کو ہمیشہ اور مکمل طور پر ناپسند کیا۔[۱۳]

اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس خط میں تحریف کوئی نادانستہ طور پر کسی ایک فرد نے
نہیں کی بلکہ کسی خاص فرد اور جماعت کی طرف سے ایک خاص منصوبہ بندی اور کوشش سے مختلف اشخاص
سے اپنے اثر و نفوذ کی بنیاد پر تحریف کروائی گئی ہے۔ اور اس کا مقصد شیخ اعجاز یا ان کے عقیدے اور قادیانیوں

کے بارے میں علامہ اقبال کے واضح اور صریح اظہار و موقف کو چھپانے کی سعی نامسعود کی گئی ہے۔ تاہم مختلف خطوط میں مختلف عبارات نے اس سراسر جھوٹ کو بے نقاب کر دیا ہے۔ ہماری طرف سے اس تازہ خط اور اس کی عکسی نقل کی اشاعت کے بعد چند باتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں:۔

۱۔ علامہ اقبال کے جملہ خطوط کی چھان بین کی جائے۔

۲۔ تحریفات اور خطوں کی عبارت کی قطع و برید کو ختم کیا جائے اور علامہ کے خط ان کی اصل حالت میں شائع کیے جائیں۔

۳۔ ذاتی اور خانگی حالات کی آڑ میں علامہ کے خطوط کی تصحیح یا قطع و برید نہ کی جائے اس لیے کہ علامہ کے خانگی حالات پر بہت کچھ سامنے آچکا ہے۔ موجودہ صورت میں قطع و برید غلط فہمیوں کو جنم دے گی۔

۴۔ علامہ کے خطوط کی عکسی نقول بھی شائع کی جائیں۔

۵۔ علامہ کے اصل خطوط اقبال میوزیم میں یا کسی اور محفوظ مقام پر اپنی اصل حالت میں محفوظ رکھنے کا بندوبست کیا جائے۔

۶۔ تمام اردو اور انگریزی خطوط کو ایک کلیات مکاتیب اقبال میں عکسی نقول کے ساتھ شائع کر دیا جائے۔

۷۔ خطوط کے بارے میں معلومات، مکتوب الیہ، خطوط کا زمانہ تحریر، وجہ تحریر مقام تحریر وغیرہم واضح طور پر دی جائیں۔

۸۔ مختلف خطوط کے مجموعوں کے تقابلی مطالعہ سے خطوط کی اصل عبارت کا تعین کیا جائے۔

۹۔ تمام مکتوبات کی مائیکرو فلمیں بنائی جائیں۔

اس طریق کار سے علامہ اقبال کے خطوط محفوظ ہو سکیں گے اور تحقیق کاروں کو اصل متن اور ان کے مفہوم تک پہنچنے میں سہولت ہو گی۔ اور بہت سے سیاسی، اخلاقی، ادبی، علمی اور تاریخی حقائق تک اقبال کی اپروچ سے آگاہی ہو سکے گی۔

حوالہ جات

۱۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال — زندہ رود جلد سوم — شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور

۲۔ شیخ اعجاز احمد — مظلوم اقبال — جی ۲۱۳ داؤد پوتہ روڈ کراچی ۴ — ص ۳۳۴

۳۔ ایضاً — ایضاً — ایضاً — ص ۳۳۴، ۳۳۵

۴۔ ایضاً — ایضاً — ایضاً — ص ۳۳۵، ۳۳۶

۵۔ ایضاً — ایضاً — ایضاً — ص ۳۳۶

۶۔ ایضاً — ایضاً — ایضاً — ص ۳۳۷

۷۔ ایضاً — ایضاً — ایضاً — ص ۳۳۸

۸۔ ڈاکٹر اخلاق اثر — اقبال اور ممنون حسن — دار الاقبال بھوپال — ص ۱۵

۹۔ شیخ عطاء اللہ — اقبال نامہ — شیخ محمد اشرف لاہور — ص ۳۸۶، ۳۸۷

۱۰۔ صہبا لکھنوی — اقبال اور بھوپال — اقبال اکادمی کراچی حال لاہور — ص ۲۴۵

۱۱۔ ایضاً — ایضاً — ایضاً — ص ۲۴۵

۱۲۔۱۳۔ ڈاکٹر اخلاق اثر کا ڈاکٹر وحید عشرت کے نام خط۔

۱۴۔ ڈورس احمد، اقبال۔ جیسا کہ میں جانتی ہوں (انگریزی) اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۶ء، ص ۴۳

٥

ثقافت

اقبالؒ کا نظریۂ ثقافت

ملک محمد رمضان بلوچ

اپنی ملّت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمیؐ
اُن کی جمعیّت کا ہے مُلک و نسب پر انحصار
قوّتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیّت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھُوٹا تو جمعیّت کہاں
اور جمعیّت ہُوئی رُخصت تو ملّت بھی گئی!

اقبال کے نظریۂ ثقافت پر کچھ کہنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ثقافت کیا ہے اور اس کا اطلاق کن چیزوں پر ہوتا ہے، اور علامہ اقبال نے اس کے کون سے پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔

لغت کی رُو سے ثقافت کے معنی عقل و شعور، غور و فکر، خوش اخلاقی، شائستگی اور سیدھا کرنے کے ہیں۔ کم و بیش یہی معنی تہذیب کے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ثقافت اور تہذیب، دونوں مترادف الفاظ ہیں۔

تہذیب و ثقافت اصطلاحی طور پر کسی قوم کی پختہ عادات و اطوار، طرزِ معاشرت، علوم و فنون، رسم و رواج اخلاقی اقدار، روحانی، فنی اور علمی رجحانات کا نام ہے۔ اصل میں ثقافت کسی قوم کے ان بنیادی نظریات و عقائد کا نام ہے جن کے گرد اس قوم کی پوری زندگی گھومتی ہے؛ تاہم اسلامی ثقافت دوسری ثقافتوں سے قدرے مختلف ہے کیونکہ اس کے بنیادی نظریات تخلیقی نہیں، الہامی ہیں۔

علامہ اقبال کے نظریۂ ثقافت کو زیرِ بحث لانے سے پہلے خود اقبال کے متعلق یہ بات جان لینی چاہیے کہ اقبال شاعر بھی تھے اور فلسفی بھی۔ انہوں نے جہاں فلسفی کی حیثیت سے سوچا، وہاں شاعری کی لَے میں بھی نغمہ سرا ہوئے اور اسلامی تصوّف کی میزان میں اپنے فلسفیانہ افکار کو تولا۔

اقبال کی شاعری کے کئی ادوار ہیں۔ ابتدا میں قوم پرست نظر آتے ہیں اور اس حیثیت سے انہیں خاکِ وطن کا ہر ذرّہ دیوتا نظر آتا ہے۔ لیکن بعد میں حکیمانہ غور و فکر کے بعد ان کے خیالات میں بتدریج پختگی آتی گئی، اور جرمنی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری لے کر جب واپس وطن آئے تو بالکل اسلامی رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے۔ وہی اقبال جو اس سے پہلے وطن کے ذرّہ خاک کو دیوتا تصوّر کرتے تھے، تحصیلِ علم کے بعد وطن کے بجائے خاکِ مدینہ و حجاز کا ترانہ الاپتے ہیں اور سارا جہاں انہیں اپنا وطن نظر آتا ہے ؎

چین و عرب ہمارا، ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا [1]

اقبال بنیادی طور پر اسلامی شاعر ہیں اس لیے قرآن اور شارحِ قرآن صلّی اللہ علیہ وسلّم سے کم بات نہیں کرتے اور حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کو گواہ بنا کر فرماتے ہیں ؎

گر دلم آئینۂ بے جوہر است
در بحرفم غیرِ قرآں مضمر است
پردۂ ناموسِ فکرم چاک کن
ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
تنگ کن رختِ حیات اندر برم
اہلِ ملّت را نگہدار از شرم
روزِ محشر خوار و رُسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا ؎

"اگر میں نے قرآن سے ہٹ کر کوئی بات کی ہے تو مجھے سزا دیجیے اور اپنی قدم بوسی کی نعمت سے محروم و بے نصیب رکھیے۔"

بلاشبہ اقبال نے اپنے لیے، ان اشعار میں، قرآن سے ہٹنے کی جو کڑی سزا تجویز کی ہے، وہ ان کی صداقت اور خلوص پر دلالت کرتی ہے۔ اصل میں اقبال کی تمام فکر اور فلسفہ قرآن و سنّت سے مستنیر ہے اور قرآن و اسلام کو بنی نوعِ انسان کے سامنے دین کے طور پر پیش کرتا ہے اور عملِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کو اس کا معیار قرار دیتا ہے اسی لیے اقبال زندگی بھر اسلام و سنّت کی ترویج کے لیے سرگرمِ عمل رہے۔

اسلامی ثقافت مطالب و معانی کے اعتبار سے چونکہ دوسری ثقافتوں سے الگ مزاج کی حامل ہے اس لیے اسلامی ثقافت عام علاقائی اور جغرافیائی ثقافتوں کی تہہ میں کار فرما زبان، لباس، رقص و موسیقی، رسم و رواج کے مقابلے میں توحید، رسالت، اجتہاد، اتحاد، حسن و جمال، فن و تخلیق اور علم و حکمت پر مبنی عوامل سے عبارت ہے۔ اس میں حسن، شائستگی اور پختگی کے ساتھ ساتھ حرکت و ارتقا کی جملہ صلاحیتیں بدرجۂ اتم موجود ہیں اسی لیے اسی اسلامی ثقافت کی روشنی میں ہم اقبال کے نظریۂ ثقافت کو اجاگر کریں گے۔

توحید

توحید، دین کے تصوّر کا بنیادی عقیدہ اور اسلامی ثقافت کی رُوح ہے۔ اسی لیے یہی عقیدہ جب دل میں راسخ ہو جاتا ہے تو خیالات و افکار اور کردار میں انقلاب آ جاتا ہے۔ یہی جلوہ خاک کو اکسیر بناتا ہے۔ اسی سے عمل میں پائنداری آتی ہے، بیم و ریب کا پردہ چاک ہوتا ہے اور آنکھ اسرارِ کائنات کو واشگاف

دیکھتی ہے ؎

ملتِ بیضا تن و جاں لا الٰہ
سازِ ما را پردہ گرداں لا الٰہ
لا الٰہ سرمایۂ اسرارِ ما
رشتہ اش شیرازۂ افکارِ ما
اسود از توحید احمر می شود
خویشں فاروقؓ و ابوذرؓ می شود ۵۳؎
گر خدا داری زغم آزاد شو
از خیالِ بیش و کم آزاد شو ۵۴؎

طرف معبودیت کا مقام ہے جو جلال و جمال کا نظارہ پیش کرتا ہے اور دوسری طرف عبدیت کا مقام ہے جو سراسر عجز و نیاز کا مرقع ہے۔ مساوات و اخوت اور تنظیم و پابندیٔ وقت کا جو نمونہ مسجد پیش کرتی ہے، وہ کہیں اور نظر نہیں آتا۔ اصل میں مسجد وہ اوّلین گہوارہ ہے جہاں اسلامی ثقافت پھولی پھلی، یہی وہ مقام ہے جہاں محمودؒ و ایاز ایک صف میں، دوش بدوش نظر آتے ہیں ؎

ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز ۵۵؎

مسجد کے بعد اسلامی ثقافت کے ساتھ اسلامی وحدت و یگانگت کا ایمان افروز نظارہ ایامِ حج کے موقع پر دیکھنے میں آتا ہے جہاں شاہ و گدا ایک ہی طرح کے سادہ لباس میں ملبوس خانہ کعبہ کے گرد پروانہ وار طواف کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ سب کچھ توحید کی برکت ہے جو نیل کے ساحل سے لے کر کاشغر تک کے اسلامیانِ عالم کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرتی ہے ؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاکِ کاشغر ۵۶؎

دنیا کے بُت کدوں میں پہلا وہ گھر خدا کا
ہم اس کے پاسباں ہیں، وہ پاسباں ہمارا ۵۷؎

رسالت

توحید کے بعد اسلامی ثقافت کا دوسرا عنصر رسالت ہے۔ دراصل توحید اور رسالت ایک اٹوٹ

رشتے میں منسلک ہیں بلکہ رسالت کے بغیر توحید کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ رسالت ہی کے ذریعے دنیا توحید سے آشنا ہوتی رہی ہے۔ انبیا و مرسلین ؑ نے نہ صرف پیغامِ حق انسانوں تک پہنچایا بلکہ خود اس کا عملی نمونہ بھی پیش کیا۔ آخر میں ختم المرسلین رحمۃ للعالمین ؐ دنیا میں تشریف لاتے اور قرآن کی صورت میں ایک ایسی دائمی اور عالمگیر شریعت پیش کی جو نسلِ انسانی کے لیے سراپا خیر و فلاح اور اوّل تا آخر انصاف پر مبنی ہے، اور جن کے بعد نہ کوئی اور شریعت ہے نہ نبی ہے

از رسالت در جہاں تکوینِ ما
از رسالت دینِ ما آئینِ ما
از رسالت صد ہزارِ ما یک است
جُزوِ ما از جُزوِ ما لاینفک است
ما زِ حکمِ نسبتِ او ملتیم
اہلِ عالم را پیامِ رحمتیم
پس خدا بر ما شریعت ختم کرد
بر رسولِ ؐ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفلِ ایام را
او رسل را ختم ما اقوام را! [۵۸]

حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی نیابت اولیٰ حریت و مساوات و اخوت کی تشکیل و تاسیس ہے کیونکہ سردارِ دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے انسانیت کی حالت سخت ناگفتہ بہ تھی۔ انسان غلامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ طاقتور نے کمزور کو جبیں سائی پر مجبور کر رکھا تھا۔ کنشت و کلیسا، دونوں اس کا استحصال کر رہے تھے۔ بعثتِ نبوی ؐ نے اس ظلم کو توڑا اور انسانیت کے بدن میں تازہ جان ڈال دی اور انسان کو خودی و خود شناسی کا شعور بخشا۔ یہ رسالتِ محمدیہ ؐ کا اعجاز تھا جس نے سلطان مراد کو ایک معمار کے ساتھ کٹہرے میں، برابر کھڑا ہونے پر مجبور کیا

عبدِ مسلم کمتر از احرار نیست
خونِ شہ رنگیں تر از معمار نیست
پیشِ قرآں بندہ و مولا یکے است
بوریا و مسندِ دیبا یکے است [۵۹]

شریعت و رسالتِ محمدیہ ؐ نے نہ صرف انسان کو بند و سلاسل سے آزاد کر دیا بلکہ دنیا کو حریت کا

بے مثال درس دیا اور علم و کردار سے یہ یقین راسخ کر دیا کہ خدا کی وحدانیت اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت میں یقین رکھنے والا مومن، باطل کے سامنے کبھی سرنگوں نہیں ہوتا بلکہ شہنشاہوں کے گریبانوں سے کھیلنا جانتا ہے۔ اسلامی حریت کی ایک مثال سانحۂ کربلا ہے۔ امامِ عاشقاں، گلستانِ رسالتؐ کے سروِ آزاد، پدرِ بتولؓ نے حق و صداقت کی خاطر اپنی اور اپنے اہل و عیال اور دوسرے جاں نثاروں کی گردنیں کٹوا دیں مگر جور و استبداد کو غالب ہونے نہ دیا۔

چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت
حریت را زہر اندر کام ریخت
خاست آں سر جلوۂ خیر الاممؐ
چوں سحابِ قبلہ باراں در قدم
بر زمینِ کربلا بارید و رفت
لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت
تا قیامت قطعِ استبداد کرد
موجِ خونِ او چمن آباد کرد
بہرِ حق در خاک و خوں غلطیدہ است
پس بنائے لا الٰہ گردیدہ است ۱۰

یہ عالمگیر ہے، کسی خاص مقام کے ساتھ وابستہ نہیں۔

جوہرِ ما با مقامے بستہ نیست
بادۂ تندش بجامے بستہ نیست
ہندی و چینی سفالِ جامِ ماست
رومی و شامی گلِ اندامِ ماست
قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست
مرز و بومِ او بجز اسلام نیست ۱۱

سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے مدینہ ہجرت اس لیے نہیں کی تھی کہ آپ کو دشمنوں نے تنگ کیا تھا اور آپ مجبور ہو گئے تھے بلکہ ہجرتِ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی تہہ میں یہ حکمت کارفرما تھی کہ آپؐ اسلام کی اساس پر ایک عالمی ملت تشکیل دینا چاہتے تھے اور مکہ میں رہ کر ایسا کرنا ممکن نہ تھا۔ ہجرتِ رسولِ پاکؐ میں دوسرا بڑا نکتہ یہ پوشیدہ تھا کہ بقول اقبالؒ، سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت فرما کر

قومیت کے ساتھ وطنیت کے بُت کو پاش پاش کرنا چاہتے تھے ؎

عقدۂ قومیتِ مسلم کشود

از وطن آقائے ما ہجرت نمود [۱۲]

اجتہاد

ثقافتِ اسلامی کا تیسرا عنصر اجتہاد ہے جو ثقافتِ اسلامی کو جمود و تعطّل سے محفوظ رکھتا اور اسے حالاتِ وقت کے ساتھ چلنے کی صلاحیت عطا کرتا ہے۔ لیکن اس کے لیے اختلافِ رائے ضروری ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو ثقافت زوال پذیر ہو جاتی ہے۔ اقبال اپنے عہد میں اجتہاد کے فقدان کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں ؎

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے

نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق

حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں

آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق! [۱۳]

اجتہاد کے اس فقدان کے باوجود اقبال ایسے اجتہاد کو پسند نہیں کرتے جو نیک نیتی پر مبنی نہ ہو اور جو امن و استحکام اور اتحاد و یک جہتی کی جگہ افتراق و انتشار پھیلائے۔ اقبال ایسے اجتہاد پر تقلید کو ترجیح دیتے ہیں ؎

مضمحل گردد چو تقویمِ حیات

ملت از تقلید می گیرد ثبات

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط

قوم را برہم ہمی پیچد بساط

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر

اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر [۱۴]

حُسن و جمال

ثقافت کے ایک معنی حُسن و لطافت اور شائستگی کے بھی ہیں اس لیے زندگی کے ہر دائرے میں حُسن و جمال کے ساتھ لطافت و پاکیزگی کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ قرآنِ پاک میں پاکیزگی و طہارت کی بار بار تلقین کی گئی ہے اور حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اس کو ایمان کا جزو قرار دیتے ہوئے، روح و بدن کی طہارت پر خاص زور دیا ہے۔

انسان کے ذوقِ جمال کو تسکین صفائی و پاکیزگی سے ملتی ہے۔ خدا چونکہ جمیل ہے اس لیے جمال کو پسند کرتا ہے۔ رُسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نماز اور خوشبو کے ساتھ عورت کو پسند فرمایا ہے۔ ظاہر ہے کہ عورت ہی مرد کے ذوقِ جمال کی تسکین و تشفّی کا واحد ذریعہ ہے کیونکہ اس سے اس کو طمانیت کے ساتھ محبّت کی لازوال دولت ملتی ہے۔ یہ محبّت بھرے دل ہیں جن سے احسان و محبّت کے سوتے پھوٹتے ہیں اور جو گلستانِ ثقافت کو سرسبز و شاداب رکھتے ہیں۔ اسلام کی نظر میں وہی عورت حُسنِ ثقافت ہے جو نسوانی شرم و حیا کا مجسّم پیکر ہو۔ اقبال فرماتے ہیں ؎

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں [۱۵]

مگر جو عورت علم حاصل کرنے کے باوجود چراغِ خانہ بننے کے بجائے شمعِ محفل بنے، اس کا ایسا علم اسلامی ثقافت کے لیے موت کا پیش خیمہ ہے ؎

جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ ہنر موت! [۱۶]

اقبالؔ، خواتین کے بن ٹھن کر گھومنے پھرنے، جسے قرآن نے تبرّجِ جاہلیہ سے تعبیر کیا ہے، اور ناز و کرشمہ سازی کرنے کو کافری سے تعبیر کرتے ہیں اور دخترانِ ملّت کو اس سے پرہیز کی تلقین کرتے ہیں ؎

بہل اے دخترک ایں دلبری ہا
مسلماں را نہ زیبد کافری ہا
منہ دل بر جمالِ غازہ پرورد
بیاموز از نگہ غارت گری ہا [۱۷]

اقبالؔ، مسلمان خواتین کو سیّدۃ النساءؓ کے نقشِ قدم پر چلنے کی تاکید میں اسوۂ زہراؓ کی مثال ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں ؎

آں ادب پروردۂ صبر و رضا
آسیا گردان و لب قرآں سرا [۱۸]

فن و تخلیق

اسلامی ثقافت کا پانچواں رُکن فنِ تخلیق ہے۔ عام طور پر لوگ ثقافت کو رقص و سرود اور اسی طرح کی دوسری فنی سرگرمیوں تک محدود تصوّر کرتے ہیں حالانکہ ثقافت پوری زندگی پر حاوی ہے۔ خدا خالقِ کائنات ہے اور بندہ اس دنیا میں اس کا نائب! اس اعتبار سے دنیا کی تنظیم و ترتیب اس کے فرائض میں شامل

ہے۔ علامہ اقبال دنیا کی تزئین و آرائش میں حضرتِ انسان کے کردار کی منظر کشی یوں کرتے ہیں ؎

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کوہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم ۱۹

علم و حکمت

ثقافتِ اسلامی کا چھٹا عنصر علم و حکمت پر مبنی ہے۔ یہ عنصر بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اسلامی ثقافت میں علم و حکمت کا سرچشمہ قرآن ہے، اور یہ چونکہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے، اس لیے اس کا کلام بھی علم و حکمت سے مملو ہے۔ کلام اللہ کی تعلیم انسانی حیات و کائنات کے سارے اصولوں سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے اور اس کی تعلیمات پر عمل کرنے میں انسان کی دنیا اور آخرت، دونوں کی کامیابی کا راز مضمر ہے اس لیے قرآن حصولِ علم کے ساتھ اس بیکراں کائنات کی ہر شے میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ چنانچہ اقبال بھی اپنی شہرۂ آفاق کتاب "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں یوں بتاتے ہیں کہ کائنات کے حوادث کا مطالعہ انسان کو محض مادی کائنات میں محصور نہیں رکھتا بلکہ ماورائی تک لے جاتا ہے، لیکن اس کے لیے جہدِ مسلسل درکار ہے اور یہی حرکت و عمل اسلامی ثقافت کا طرۂ امتیاز اور اسے دوسری ثقافتوں سے ممیز کرنے کا باعث ہے۔

علم چونکہ خلقتِ کائنات کے تمام ظاہری اور باطنی پہلوؤں پر محیط ہے لہٰذا اس میں دین اور دنیا کی تخصیص غلط ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ جب سے ہم نے علم کو دین اور دنیا کے الگ الگ خانوں میں تقسیم کیا ہے، ہماری ثقافتِ علم کو بھی زوال آ گیا ہے۔

اسلامی ثقافت اوّل تا آخر وحدت کے اصول پر مبنی ہے۔ اس لیے یہ ناقابلِ تقسیم ہے، اور اس اعتبار سے جدید نظریۂ ثقافت پر بہمہ وجوہ فوقیت رکھتی ہے۔ اقبال نے اُمتِ مسلمہ کو جگہ جگہ قرآنی تعلیمات کی جانب راغب کیا ہے ؎

منزل و مقصودِ قرآں دیگر است
رسم و آئینِ مسلماں دیگر است

بندۂ مومن ز قرآں برخورد
در ایاغِ او نہ مے دیدم نہ دُرد
چیست قرآں؟ خواجہ را پیغامِ مرگ
دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است
ایں کتابے نیست چیزے دیگر است
چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود
جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود
مثلِ حق پنہاں و ہم پیداست ایں
زندہ و پایندہ و گویاست ایں [۲۰]

اقبالؒ مسلمانوں کو دلپذیر لہجے میں، قرآن خوانی کی ترغیب ان الفاظ میں دیتے ہیں، اور اس ضمن میں حضرت عمرؓ کے ایمان لانے کے واقعے کی طرف توجّہ دلاتے ہیں ؎

ز شامِ ما بروں آور سحر را
بقرآں باز خواں اہلِ نظر را
تو میدانی کہ سوزِ قرأت تو
دگرگوں کرد تقدیرِ عمرؓ را [۲۱]

جو علم جذباتِ عالیہ کے ساتھ جرأت و دلیری کو کم کر کے پست ہمّتی کی تعلیم دے اقبالؒ کے نزدیک اس علم سے گھاس کا ایک تنکا زیادہ قیمتی ہے ؎

من آں علم و فراست باپرِ کاہے نمی گیرم
کہ از تیغ و سپر بیگانہ سازد مردِ غازی را [۲۲]

ثقافت میں شاعری کو بطورِ خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ نغمے کی تاثیر جذبات میں ہیجان پیدا کرتی ہے۔ اقبالؒ ایسی شاعری کو جو بامقصد ہو اور خیر کی طرف رہنمائی کرے، نغمۂ جبریل سے تعبیر کرتے ہیں ؎

مَیں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے تاریخِ اُمم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغامِ حیاتِ ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگِ سرافیل! [۲۳]

اقبال چونکہ ایک عظیم مقصدِ حیات کے داعی اور دنیا میں اسلامی نظام اور فلاحی اسلامی معاشرے کی حیات نو کے متمنی ہیں اس لیے بربامقصد شعر کو پسند کرتے ہیں، اور ہر اس شاعر کے افکار کو زیاں کاری سے تعبیر کرتے ہیں جس کے افکار و اشعار سے خودی کو استحکام کے بجائے ضعف پہنچے۔ عجمی شاعری ہرچند کہ دلآویز و طربناک ہے لیکن ایسی شاعری فنی خوبیوں سے مملو ہونے کے باوجود اقبال کو اس لیے متاثر نہیں کرتی کہ اس سے خودی و خود آگہی کو استحکام نصیب نہیں ہوتا ہے

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستان
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز [۲۴]

اقبال کے نظریۂ ثقافت پر اس گفتگو سے جو بات کھل کر سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ اقبال اُمتِ مرحومہ کے مرضِ کہن کا واحد علاج اسلامی ثقافت کو اپنانے اور اسلامی طرزِ حیات کو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں عملاً بروئے کار لانے میں دیکھتے ہیں اور مسلمانوں سے برملا مخاطب ہو کر کہتے ہیں ؂

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن [۲۵]

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است [۲۶]

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں [۲۷]

حوالہ جات

۱۔ کلیاتِ اقبال (اردو)، لاہور ص ۱۵۹
۲۔ کلیاتِ اقبال (فارسی)، لاہور ص ۱۶۸
۳۔ ایضاً ص ۹۲
۴۔ ایضاً ص ۹۵
۵۔ کلیاتِ اقبال (اردو)، لاہور ص ۱۶۵
۶۔ ایضاً ص ۲۶۵
۷۔ ایضاً ص ۱۵۹
۸۔ کلیاتِ اقبال (فارسی)، لاہور ص ۱۰۱-۱۰۲
۹۔ ایضاً ص ۱۰۸
۱۰۔ ایضاً ص ۱۱۰
۱۱۔ ایضاً ص ۱۱۳
۱۲۔ ایضاً ص ۱۱۴
۱۳۔ کلیاتِ اقبال (اردو)، لاہور ص ۴۸۴
۱۴۔ کلیاتِ اقبال (فارسی)، لاہور ص ۱۲۴-۱۲۵
۱۵۔ کلیاتِ اقبال (اردو)، لاہور ص ۵۵۷
۱۶۔ ایضاً ص ۵۵۸
۱۷۔ کلیاتِ اقبال (فارسی)، لاہور ص ۹۷۴
۱۸۔ ایضاً ص ۱۵۳
۱۹۔ ایضاً ص ۲۸۴
۲۰۔ ایضاً ص ۶۶۶-۶۶۹
۲۱۔ ایضاً ص ۹۷۶
۲۲۔ ایضاً ص ۴۹۶
۲۳۔ کلیاتِ اقبال (اردو)، لاہور ص ۵۹۵
۲۴۔ ایضاً ص ۵۹۰
۲۵۔ کلیاتِ اقبال (فارسی)، لاہور ص ۱۲۳
۲۶۔ کلیاتِ اقبال (اردو)، لاہور ص ۶۹۱
۲۷۔ ایضاً ص ۲۰۸

114

دانش

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران اسلام‌آباد کا سہ ماہی فارسی اردو تحقیقی مجلہ

- ایران میں فارسی زبان و ادب کے جدید رجحانات۔
- برصغیر پاکستان و ہند میں فارسی ادب اور ایران شناسی پر تحقیق کی رفتار۔
- ایران اور برصغیر میں فارسی ادبیات سے متعلق شائع ہونے والی کتب پر نقد و نظر۔
- اور ایران و برصغیر کے ثقافتی اشتراکات کے بارے میں مقالات شائع کرتا ہے۔

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران

مکان ۲۵، گلی ۲۷، ایف ۲/۶ ۔ اسلام‌آباد (پاکستان)

تصوّرات

علّامہ اقبالؒ بحضورِ آدم — خلقی اور فطری شرف

(۲)

پروفیسر محمّد منوّر

طلسمِ بُود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن

زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو سکا نہ کہُن

اگر نہ ہو تجھے اُلجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں، نہ روح ہے، نہ بدن!

از روئے قرآن خدا نے آدم کو زمین پر اپنا خلیفہ بنایا۔ 'ونفخ روح' بھی ذہن میں ہے، پیمانِ الست بھی۔ یہ بھی کہ خدائے خلاق نے ہر وجودِ آدم میں اپنی جانب کشش کا جوہر ودیعت کر دیا۔ تو آیا پھر آدمی ایک مجبورِ محض مخلوق تھا، ملائکہ کی طرح کہ بس حکم مانے اور تعمیل کرے، اور اس کے سوا کچھ کر ہی نہ سکے؟ اگر ایسا ہوتا تو پھر یقیناً فرشتوں کا وجود کافی تھا۔ اور یہی فرشتوں نے بحضورِ خدا التجا بھی کی تھی کہ ہم ہر دم تسبیح، تقدیس اور تجلیل کے لیے موجود ہیں ــــــ خدائے تعالیٰ 'یفعل ما یرید' ہے، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ آیا آدم کو بھی 'ما یرید' کا کوئی پرتو نصیب ہوا؟ ــــ یقیناً ہوا، اور یہ من مانی کر گزرنے کی اہلیت اللہ نے آدم کو خصوصی شان اور امتیازی آن کے طور پر بخشی۔ اور اسی میں اس کا سب سے بڑا امتحان بھی پوشیدہ تھا۔ یہاں ذہن اس آیۂ کریمہ کی طرف لوٹ جاتا ہے:

انا عرضنا الامانة علی السمٰوات والارض والجبال
فابین ان یحملنہا واشفقن منہا وحملہا الانسٰن
انہ کان ظلوما جھولا ـــــ

"ہم نے (یہ) امانت آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے رکھی تو ان سب نے انکار کیا، اس سے کہ اسے اٹھائیں۔ اور وہ اس سے ڈرے۔ مگر آدمی نے اسے اٹھا لیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم ہے، بڑا جاہل ہے!"

مولانا عبدالماجد دریا بادی اس آیۂ کریمہ کی تفسیر میں، ابنِ کثیر کے حوالے سے، حضرت حسن بصری رح کا قول نقل کرتے ہیں:

سا توں آسمانوں اور عرش سے خطاب ہوا کہ تم یہ امانت اور جو کچھ
اس میں ہے، اٹھاؤ گے؟
عرض کیا، اس میں کیا ہے؟
ارشاد ہوا، نیکی پر اجر و ثواب اور بدی پر مواخذہ و عذاب۔
اس پر سب نے عذر کر دیا۔ پھر اسی طرح زمین سے، پھر پہاڑوں سے
خطاب ہوا۔[۲]

مراد یہ کہ اختیار دے دیا جائے گا، اس شرط پر کہ ہر فعلِ خیر کے باب میں ثواب عطا ہوگا اور ہر فعلِ شر کے ضمن میں مواخذہ و عذاب عمل میں آئے گا۔ ظاہر ہے کہ مجازاً زمینوں، آسمانوں، پہاڑوں اور کوہستانوں کا ذکر کیا گیا۔ بلندیوں پر بسنے والوں اور پستیوں پر آباد بڑے سے بڑے باشوکت وجودوں کو مسئولیت اور ذمہ داری کی شرط کے ساتھ اختیار قبول کرنے کا یارا نہ تھا۔ بتانا یہ مقصود تھا کہ کائنات میں آدم کے سوا کسی وجود میں وہ جوہر ودیعت نہیں کیا گیا جسے اختیار کہتے ہیں۔ اس الوہی شان کا پرتو اُسی وجود کو عطا ہو سکتا تھا جس میں اس کے تحمّل کی ہمت از روئے فطرت رکھی گئی ہے۔

علامہ راغب اصفہانی کہتے ہیں:

"امانت سے مراد کلمۂ توحید ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مراد عدالت ہے
یہ بھی کہا گیا ہے کہ مراد حروف تہجی ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مراد عقل ہے۔
اور یہی بات صحیح بھی ہے، اس لیے کہ حصولِ عقل ہی سے معرفتِ توحید
حاصل ہوتی ہے۔ عدالت بھی عقل ہی کی بدولت عمل میں آتی ہے اور حروف
کا علم بھی عقل ہی کے باعث میسر آتا ہے، بلکہ عقل ہی کے حصول کی خاطر
اس سب کچھ کا علم حاصل کیا جاتا ہے جس کا حصول آدمی کے بس میں ہے
اور اسی کی وجہ سے آدمی کو کارِ خیر پہ قدرت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی
سبب سے آدمی کو کثیر مخلوق پر فضیلت دی گئی۔"[۳]

اور ظاہر ہے کہ عقل ہی کی بدولت فعلِ خیر و شر میں امتیاز روا رکھنے کی ذمہ داری بھی آن پڑتی ہے، حصولِ علم اور پھر حسبِ مقدور علم مسئولیت۔ حلال و حرام، مستحب اور منکر کے مابین تفریق کرنے کی اہمیت ـــــ وہ جوہر جو کسی دوسری مخلوق کو اس طرح میسر نہیں جس طرح انسان کو میسر ہے۔ میزان، عقل کے پاس ہے۔ مگر بات عقل کی تمیزی قابلیت پر ختم نہیں ہو جاتی۔ تمیزِ خیر و شر کے بعد فیصلہ کن قوت عقل نہیں۔ عقلی دلیل کافی نہیں، فیصلہ کن عنصر آدمی کا 'منہ زور'

جبلی تقاضا ہے یا اٹل ارادہ۔ آدمی اس پر قادر ہے کہ جبلت کے وحشی اور بے لگام گھوڑے کو عقل کی راستے اور عزم و ارادہ کی قوت سے قابو میں لائے اور قابو میں رکھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے وہ آدمی ساری دانش و بصیرت کے باوصف سرکش جبلت کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دے اور عقل فریاد کرتی رہ جائے۔ آدمی کارِ خیر کی جملہ قابلیتوں کے باوصف شر کا ارتکاب بھی کرتا ہے، اس لیے کہ اس میں یہ اہلیت ودیعت شدہ ہے۔ وہ شر کی جملہ کرشمہ سامانیوں کے باوجود اس سے کنارہ کشی بھی اختیار کر لیتا ہے، اس لیے کہ اس میں یہ صلاحیت بھی فطری جوہر کی طرح موجود ہے۔ لہٰذا آدمی سے نیکی بھی عمل میں آسکتی ہے اور وہ بدی کا ارتکاب بھی کر سکتا ہے۔ اس کے مقابل حیوان ارتکابِ جرم و گناہ کر ہی نہیں سکتا۔ اسے جو کچھ کرنا ہے فقط جبلتوں کے بل بوتے پر کرنا ہے لہٰذا وہ مسئولیت کے زیر بار نہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں:

"امام غزالی اور بیضاوی نے تنبیہ کی ہے کہ امانت مکلف ہونے کی ذمہ داری ہے، اس طرح پر کہ اطاعت اور نافرمانی احکام سے ثواب یا عذاب کا استحقاق ہو سکے۔"[۳]

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے یہ بھی فرمایا کہ:

"مکلف ہونے کے قابل وہی چیز ہو سکتی ہے جس کا کمال بالقوہ ہو، نہ بالفعل۔"[۴]

عباس محمود العقاد کہتے ہیں:

"وبھذہ الامانۃ ارتفع الانسان مکانا علیا فوق مکان الملئکۃ لانہ قادر علی الخیر و شر فلہ فضل علی من یصنع الخیر لانہ لا یقدر علی غیرہ ولا یعرف سواہ۔"[۵]

"اسی امانت کی بدولت آدمی بلندی پر پہنچا اور فرشتوں سے بھی بلند تر مقام کو جا لیا، اس لیے کہ وہ خیر پر بھی قادر ہے اور شر پر بھی، لہٰذا اسے فضیلت ہے اس پر جو فقط کارِ خیر کرے، اس لیے کہ خیر کے سوا کسی امر پر قادر ہی نہ ہو بلکہ خیر کے سوا کچھ جانتا ہی نہ ہو۔"

غور کریں تو واضح ہو جاتا ہے کہ خلاق العالمین نے بنو آدم کو یہ اختیار دے کر گویا بہت بڑا خطرہ خرید لیا، ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ خلاق العلیم نے بنو آدم پر بہت بڑا بھروسا کیا۔ خیر تو وہی

ہے جو بالارادہ اور سوچی سمجھی خیر ہو، جبری یا فقط جبلّی خیر صحیح معنوں میں، عملِ خیر قرار نہیں پا سکتی۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں:

> "دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خیر کا مطلب ہے انسان کا برضا و رغبت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا، جس کا دار و مدار پھر اس بات پر ہے کہ وہ "انا" جن کو اختیارِ ذات کی نعمت حاصل ہے برضا و رغبت ایک دوسرے سے تعاون کریں، اس لیے کہ وہ ہستی جس کے اعمال و افعال کل کی طرح متعین ہیں، خیر کی اہل کیسے ہو سکتی ہے۔ آزادی خیر کی شرطِ اولین ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ایسے نفوسِ متناہیہ کی آفرینش جن کے سامنے عمل کا ایک نہیں، کئی راستے ہوں اور ہر راستے کی اپنی اپنی قدر و قیمت، ایک بہت بڑا خطرہ ہے، کیونکہ ہم ان میں سے جس راستے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں، لیکن اگر انسان خیر کا انتخاب کر سکتا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی ضد یعنی شر کا انتخاب کرے۔ لہٰذا اگر مشیتِ ایزدی یوں ہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جاتے تو اس سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہو جاتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے۔ اندریں صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اترے۔"[۷۹]

بہر حال، افراد بقدرِ وسعت اپنے اعمال و کردار کے ذمہ دار ہیں۔ وہ پہلو جو نفخِ روح والا، فطرۃ اللہ اور علم الاسماء، نیز امانت والا پہلو ہے، وہ مادی پہلو سے برسرِ پیکار رہتا ہے۔ مگر یہ مرحلہ بھی اس وقت آتا ہے جب آدمی کسی قدر خود آگاہ ہو کر خیر و شر میں فرق کو جاننے لگتا ہے، پھر نتیجہ یہ کہ کبھی وہ بلندی کی طرف جاتا ہے، کبھی وہ پستی کی طرف لڑھکتا ہے۔ وہ اہلِ ہمت کم، بلکہ بہت ہی کم ہوتے ہیں جو اپنے پوشیدہ جوہرِ اختیار کو اس طرح بروئے کار لائیں کہ اپنی شخصیت کے روشن پہلو کو تاریک پہلو پر فیصلہ کن انداز میں حاوی کیے رکھیں۔

عباس محمود العقاد کی رائے میں:

> "انما احجیٰ ان یقال ان الانسان قنطرۃ من الارض الی السماء یعبرھا اللہ — قنطرۃ قرارھا اسفل سافلین وذروتھا اعلیٰ علیین۔"[۸۰]

"مناسب تر ہوگا یہ کہنا کہ انسان اللہ تک پہنچانے والا پل ہے جو زمین سے
آسمان تک چلا گیا ہے۔ اس پل کو اللہ تعالیٰ نے تعمیر کیا ہے۔ اس پل
کا پایہ اسفل سافلین ہے اور چوٹی اعلیٰ علیین ــــ"

درحقیقت عباس محمود العقاد نطشے کے اس قول پر رائے زنی کر رہے تھے کہ
"آدمی بندر اور خدا کے مابین پل کا کام دیتا ہے[9]"

ڈاکٹر یوسف حسین خان نے عبدالکریم الجیلی کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ
"انسان بجائے خود ایک عالم ہے جو خدا اور فطرت، دونوں کا مظہر ہے۔ انسانی
ہستی ذاتِ باری کی خارجی شکل ہے۔ بغیر انسانی وجود کے ذاتِ مطلق
اور کائناتِ فطرت میں رابطہ نہیں قائم ہو سکتا۔ انسان ان دونوں وحدتوں
میں اتصالی کڑی کا حکم رکھتا ہے[10]"

پہلے مقالے کا آغاز ہی "احسنِ تقویم" کے حوالے سے ہوا تھا۔ حدِ مقابل ہے "اسفل سافلین" ــ۔
عباس محمود العقاد نے یہی بات تو کہی ہے۔ آدم کو ایک ایسے پل سے تشبیہہ دے کر جس کا پایہ
پاتال ہو اور چوٹی عرشِ معلیٰ ــــ اگر آدمی نوری پہلو کی تربیت کرتا چلا جائے تو بلند تر ہوتا
چلا جاتا ہے، اور اگر خاکی پہلو سے چپک کر رہ جائے تو گرتا چلا جاتا ہے۔ بے لگام جبلتوں کا بے بس
رہین و اسیر ــــ مگر جان اور جسم ایک دوسرے امتحان ہیں اور دونوں میں حسین ربط ایک
خوبصورت وحدت ہے، اور تصادم وحدت شکن۔ حضرت علامہ اس باب میں لکھتے ہیں:

"لہٰذا انسان عبارت ہے جس وحدت سے، جب اس کے اعمال و
افعال کا مشاہدہ عالمِ خارجی کے حوالے سے کیا جاتا ہے تو ہم اسے بدن
لیکن جب ان کی حقیقی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی گئی
تو روح کہیں گے۔ گویا بہ حیثیت ایک اصولِ عمل، توحید اساس ہے،
حریت، مساوات اور حفظ نوعِ انسانی کی[11]"

آدمی کے اس اختیار، بدن و روح کی ہمسائیگی اور اس کے اثرات و عواقب کا ذکر چل نکلے تو بات
جنت سے ہبوطِ آدم تک پہنچتی ہے۔ خبر یہ ہے کہ آدم کی جنت یعنی کسی باغِ خداوندی میں رہائش
تھی اور اسے ہر طرح کے پھل اور میوے کھانے کی اجازت تھی۔ البتہ اسے ایک پودے کے قریب
بھٹکنے سے منع کر دیا گیا۔

"ولا تقربا هٰذه الشجرة فتكونا من الظٰلمين[12]"

"مگر اس پودے کے قریب نہ جانا، اگر ایسا کرو گے تو اپنی حد سے گذر جانے والوں میں شمار ہو گے"

"فوسوس لهما الشیطٰن لیبدی لهما ما وٗری عنهما من سوآتهما" [۲۱]

گویا آدم اور حوا، شیطان کے بہکانے میں آ گئے اور وہ کچھ کر گزرے جس سے منع کیا گیا تھا ــــــ وہ شجرِ ممنوعہ کیا تھا، اس ضمن میں اہلِ رائے نے مختلف آرا پیش کی ہیں۔ لیکن چونکہ خود اللہ میاں نے رمز سے کام لیا ہے اور بالوضاحت کچھ نہیں بتایا، لہٰذا بقول حافظ ؎

چوں ندید ند حقیقت رہِ افسانہ زدند

اس مورد میں حضرت علامہ کی بھی رائے ہے، اور وہ یہ ہے:

"شیطان نے اسے ورغلایا کر علمِ خفی کے شجرِ ممنوعہ کا پھل چکھے، اور آدم اس کے ورغلانے میں آ گیا۔ اس لیے نہیں کہ شر اس کی سرشت میں داخل ہے بلکہ اس لیے کہ وہ فطرتاً 'عجول' ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ علم کی منزلیں عجلت سے طے کرے، لہٰذا اس کا یہی رجحان ہے جس کو صحیح راستے پر ڈالنے کی ایک ہی صورت تھی، اور وہ یہ کہ اس کی پرورش کسی ایسے ماحول میں ہو جہاں دکھ درد کی تکلیف کے باوجود اسے ذہنی قوتوں کے اظہار کا موقع ملتا رہے" [۲۲]

اس امر کی مزید وضاحت علامہ کے کلمات ذیل میں ملتی ہے:

"ــــ لہٰذا قرآن مجید نے ہبوطِ آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا، اس کے پیشِ نظر حیاتِ انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لیے شک اور نافرمانی، دونوں کا اہل ہے، مختصراً یہ کہ ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں، اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ حالت میں شعورِ ذات کی اوّلیں جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خوابِ فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے۔ یوں بھی قرآن مجید

میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ کرہ ارض ایک دار العذاب ہے جہاں انسان، جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے، کسی اوّلیں گناہ کی پاداش میں قید و بند کی زندگی بسر کر رہا ہے۔ برعکس اس کے، اس کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور مرضی سے کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ارشادِ قرآنی کے مطابق آدم کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔"[۱۵]

آدم نہ فرشتہ تھا نہ حیوان کہ جبلّت کے دائرے سے باہر از روئے فطرت قدم نہ رکھتا۔ آدم کی فطرت جسے خود خدا نے اپنی فطرت کا پرتو قرار دیا، خود آگاہ ہونے کے بعد من مانی کرنے سے باز نہ رہ سکا، چنانچہ شجرِ ممنوعہ سے بے تکلفی کر گزرا، شجرِ ممنوعہ جو کچھ بھی تھا۔ لہٰذا یاد دہانی کی گئی کہ تمہیں اس بات سے منع کیا گیا تھا۔ ساتھ ہی بتا دیا گیا کہ اب خود آگاہ ہو جانے کے بعد تمہارا آئندہ میدانِ عمل یہ جگہ نہیں رہنی چاہیے، اب اپنی مرضی کی پرورش کے لیے ایسے ماحول میں جاؤ جہاں اپنی فطرت کے آزاد پہلو کو اجاگر کر سکو۔ ہمیں یہ نہیں بتایا گیا کہ آدم و حوّا جنت میں کتنا عرصہ آباد رہے، عالم کے تکوینی امور کے ضمن میں ہمارے کیلنڈر کام نہیں دیتے، لہٰذا ظنّ و تخمین سے بات نہیں بنتی۔

بہرحال، آدم کو ایک نئے ماحول کے سپرد کر دیا گیا۔ آدم کو پرانا ماحول چھوڑتے وقت یقیناً افسوس ہوا ہو گا اور اس کی یاد ایک خلش بن کر ستاتی رہی ہو گی۔ یہی نہیں، یہ حسرت، آئندہ نسلوں میں بھی لازماً منتقل ہوتی ہو گی۔ حضرت علامہ کے بقول ؎

کبھی چھوڑی ہوئی منزل بھی یاد آتی ہے راہی کو
کھٹک سی ہے جو سینے میں غمِ منزل نہ بن جائے[۱۶]

گو مشیت ایزدی کا تقاضا یہی تھا کہ آدم اپنے امکاناتِ ذات کو بروئے کار لانے کے لیے محنت و مشقت کے طلبگار ماحول میں رہے، مگر آدم و حوّا کو نافرمانی کا شعور یقیناً پریشان بلکہ پشیمان کرتا رہا۔ قرآن اس امر پر گواہ ہے کہ آدم و حوّا نے التجا کی:

رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ[۱۷]"

"اے ہمارے رب! ہم نے اپنی جانوں پر بے حد زیادتی کی۔ اگر تو مغفرت سے نہیں نوازے گا اور رحم نہیں کرے گا تو پھر ہمارا شمار اہلِ خسارت میں ہو کر رہے گا۔"

ایک گھر سے نکل کر دوسرے گھر کی طرف سفر اختیار کرتے وقت گھبراہٹ، جھنجلاہٹ اور خوف وغیرہ

عناصر کا طبیعت پر حاوی ہونا قدرتی اور فطری امر تھا۔ تاہم آدم کو، جسے

"انّی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ"

کا مشارٌ الیہ بنایا گیا تھا، زمین ہی کے لیے تیار کرنا مقصود تھا۔ آخر اسے زمین سے کب تک دور رکھا جا سکتا تھا۔ خدائے تعالیٰ نے یہ تو نہیں کہا تھا کہ میں جنت میں کوئی خلیفہ مقرر کرنے والا ہوں لہٰذا جب امیرِ فطرت، تسخیرِ فطرت کے لیے تیار ہو گیا تو حکم ملا اب چلو اور اپنا فرضِ منصبی سنبھالو۔ صاف دکھائی دے رہا ہے کہ حضرت علامہ، آدم کی نافرمانی کو بطور معصیت یا بغاوت اتنی اہمیت نہیں دے رہے جتنی خوشی انہیں اس نافرمانی کے جلو میں "اظہارِ خودی" کے احساس سے ہے۔ آخر آدمی نے من مانی کر گزرنے کا آغاز تو کیا! حضرت علامہ کے دل میں آدم کے اس آغازِ ارتقا کے باعث مسرت چٹکیاں لیتی ہے جس کا مظہر "بالِ جبریل" کی یہ دو مشہور نظمیں ہیں۔ "فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں" ——— "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" ——— پہلی نظم یہ ہے:

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بیتابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی!
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے، لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی!
جمال اپنا اگر خواب میں بھی تو دیکھے
ہزار ہوش سے خوشتر تری شکر خوابی
گراں بہا ہے ترا گریۂ سحر گاہی
اسی سے ہے ترے نخلِ کہن کی شادابی!
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی! [۱۸]

اور "اب روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" کا یہ منظر ملاحظہ ہو:

کھول آنکھ، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ!
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ!
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ!
ایامِ جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ!
بے تاب نہ ہو، معرکۂ بیم و رجا دیکھ!

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل، یہ گھٹائیں!
یہ گنبدِ افلاک، یہ خاموش فضائیں !
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ!
سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے!
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے!
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیرِ خودی کر، اثرِ آہِ رسا دیکھ!
خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ!
نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے
تو جنسِ محبت کا خریدار ازل سے
تو پیرِ صنم خانۂ اسرار ازل سے
محنت کش و خونریز و کم آزار ازل سے
ہے راکبِ تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ! [۱۹]

ان نظموں کے پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علامہ نے آدم کے جنت سے نکالے جانے کو وعید نہیں بنایا، اسے باعزت وداع کی صورت دے دی ہے۔ اور زمین پر درود کو تو استقبالِ مسعود بنا دیا ہے۔ یہاں بھی وعید کا لہجہ نہیں، عید کا ہے۔ گویا حضرت علامہ، خالقِ کون و مکاں کی تدبیرِ غالب کو روحِ آدم کی پرورش پر مرکوز جانتے ہیں تاکہ خلیفۂ خدا مستخلف منہ کی شان کے شایاں ہو۔ ہبوطِ آدم کے باب میں حضرت علامہ کے موقف کی تائید اور وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم تحریر فرماتے ہیں:

یہاں آدم کے ذکر کے بعد ہی پوری نوعِ بشر کو بہ صیغہء جمع خطاب کیا گیا ہے اقبال کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ قرآن نے آدم کے متعلق جو کچھ کہا ہے، وہ کسی ایک فرد کا ذکر نہیں بلکہ نوعِ انسان کی نفسیات اور اس کے ممکنات کا بیان ہے ــــــ علامہ اقبال نظریہء ارتقا کے قائل تھے لیکن یہ نظریہ ڈارونی نہیں تھا بلکہ عارف رومی اور حکیم برگساں کے نظریات کے مماثل تھا۔ ان کا خیال تھا کہ نوعِ انسان ایک درجہء ارتقا میں حیات کی ایک خاص منزل میں تھی جس کا اس سے نکلنا مزید ترقی کے لیے لازمی تھا ــــــ اور متقیوں کے لیے جس جنّت کا وعدہ کیا گیا ہے وہ اس جنت کی طرف عَود نہیں ہے جسے نوعِ انسان بہت پیچھے چھوڑ چکی ہے۔ آئندہ زندگی کی پیکار اور تسخیر سے جو جنّت حاصل ہوگی، وہ پہلی جنّت سے افضل ہوگی، اور اسی طرح آگے جو جنتیں آئیں گی، ان میں کہیں ایک حالت پر قیام نہ ہوگا۔ 'تخلقوا باخلاق اللّٰہ' کی سعی مسلسل ہر مرحلے میں جاری رہے گی۔ ہر جنّت ایک نئے انداز کا دار العمل ہوگی۔ عمل اور زندگی ایک ہی چیز ہے۔ از رو ئے قرآن بھی تکریم آدم پہلی جنت سے نکلنے کے بعد ہی ظہور میں آئی۔ آدم پہلی جنّت سے نکلنے کے بعد ہی خلیفۃ اللّٰہ فی الارض بنا ــــــ قرآن نے ہبوطِ آدم کے تصوّر کو عروجِ آدم کا نظریہ بنا دیا۔ آدم کے متعلق عیسوی اور اسلامی نظریے میں یہ ایک بنیادی فرق ہے۔ عیسائیت کے مطابق آدم کی نافرمانی کا گناہ اس کی فطرت میں پیوست ہوگیا۔ خدا نے اسے معاف نہ کیا بلکہ سزا کے لیے پہلے دنیا میں بھیج دیا، اور قیامت تک اس کی ذرّیت ناکردہ گناہ میں ملوث ہی پیدا ہوتی رہیگی اور ملوث ہی مرتی رہیگی۔ یہ سزا کا لامتناہی سلسلہ حضرت مسیحؑ کے کفارے پر ختم ہوا جس نے تمام بنی نوع انسان کے گناہ اپنی گردن پر لے لیے اور لعنت کی موت قبول کی۔ اب بھی فقط ان انسانوں کی نجات ہو سکتی ہے جو اس کفارے کے قائل ہوں ورنہ ناکردہ گناہ پیدائش، آدم کی عصیانی وراثت کی وجہ سے جاری رہے گی۔ قرآن نے آدم کی ایک سرسری لغزش کو معاف کر کے اسے انعام و اکرام کا مستحق بنا دیا جس کے بعد

آدم کی اولاد میں سے ہر ایک معصوم پیدا ہوتا ہے اور زندگی اور اس کے بعد اپنے اعمال کا ذمّہ دار ہے، کسی ایک فرد کا گناہ دوسرے کے ذمّے نہیں لگتا ـــــ لاتزر وازرۃ وزر اخریٰ۔" [۲۰]

عباس محمود العقاد بھی ہر مسلمان مفکر کی طرح اسی نظریے کے مالک ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"فالاسلام لا یعرف الخطیئۃ الموروثۃ ولا یعرف السقوط من طبیعۃ الیٰ ما دونھا فلا یحاسب احداً بذنب أبیہ ولا تزر وازرۃ وزر أخریٰ" [۲۱]

"پس اسلام موروثی گناہ کا قائل نہیں نہ اس کا قائل ہے کہ آدم کو اس کی فطرت سے کمتر درجے کی فطرت پر اتار دے، اور نہ کسی کا محاسبہ اس کے باپ کے گناہ کے بدلے میں کرتا ہے۔ اور (ظاہر ہے) کوئی جان کسی دوسری جان کا بار (بارِ گناہ) نہیں اٹھاتی۔"

ہبوطِ آدم، از روئے اسلام اولادِ آدم کو کسی موروثی گناہ کا مرتکب نہیں بناتا، اور نہ اولادِ آدم کے گلے میں طوقِ مجرمیت ڈالتا ہے۔ حضرت علامہ نے آدم کی اوّلیں غفلت جمع نافرمانی کو اس کے حق میں خیر جانا۔ یہی مشیتِ ایزدی بھی تھی کہ جب آدم کارِ زمین کی مشقتوں کو برداشت کرنے کے لیے تیار ہو جائے اور اس میں عناصرِ آفرینش و بقائے عالم پہ حکمرانی کا پُر اعتماد ذوق نمودار ہو جائے تو اسے وہاں اتار دیا جائے جہاں اس کے فطری جوہر چمکیں ـــــ حضرت علامہ نے اپنی نظم میں جس کا عنوان ہے "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" ـــــ آدم کے بظاہر ہبوط اور بباطن صعود و عروج کا بڑی مسرت کے ساتھ ذکر کیا ہے جس کا لبِ لُباب یہ ہے کہ آدم کو معناً بلندی سے پستی کی طرف نہیں پھینکا گیا بلکہ بلندیوں سے مزید بلندیوں میں لے جا کے اتارا گیا ہے۔

حضرت علامہ نے اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں جانی کہ وہ جنّت جس میں آدم کو ٹھہرایا گیا تھا، اس سے کیا مراد ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اللہ میاں نے آدم کو زمین پر اپنا خلیفہ بنایا تھا نہ کہ جنت میں۔ لہٰذا اسے زمین ہی میں آ کے اپنے ممکناتِ آدمیت کو کمال تک پہنچانا تھا۔ جنّت میں پڑے رہنا اس کے منصب کا مقتدر ہی نہ تھا، آیا یہ ممکن ہے کہ وہ جنّت یا باغ اسی زمین کا کوئی حصہ ہو جہاں آدم و حوّا کو بلا مزد و مشقّتِ معاش میسّر تھی، اور

پھر جب انہوں نے وہاں پر پُرزے نکالے تو انہیں مفت کی اور سہل زندگی والے ماحول سے نکال کر نئے ماحول میں ڈال دیا گیا۔

جناب شہیر نیازی لکھتے ہیں:

Though after committing a sin and becoming naked, Adam and Eve were pardoned by God the Merciful but now they were advised (not admonished) to leave this beautiful garden situated on some high ridge and to live on the plains so that they may be able to till the earth to feed their progeny. The word which is used for their expulsion is 'ahbatu' اھبطوا. The root of this word is 'habt' ھبط, which means 'going down' from a high place to a lower one but it does not mean 'falling from heaven' or anything like that. The Holy Quran is the Word of God and on such occasions it miraculously explains it's complexities itself. In the same Surah this 'ahbatu' اھبطوا is used in a manner which is explanatory enough when God said to the Jews 'Get ye down into Egypt'.

شہیر نیازی صاحب نے کتاب کے عنوانی صفحے کے پائیں حصّے میں یہ صراحت درج کی ہے:

This book is the first book in the world wherein the Quranic view about Earthly Paradise where Adam and Eve lived, is proved to be a geographical fact.

جناب شہیر نیازی کی یہ مختصر سی کتاب بڑا دلچسپ مطالعہ ہے۔ انہوں نے درجنوں حوالوں کے ساتھ اپنی بات واضح کی ہے اور بلاشبہ خاصی محنت سے کام لیا ہے۔ بعض جگہ انہوں نے حوالوں کی جانب فقط اشارہ کر دینے پر اکتفا کیا ہے، حوالوں کی عبارات کم کم نقل کی ہیں۔ اگر وہ حوالوں کے بجائے عبارات بھی نقل کر دیتے تو کتاب پوری کتاب بن جاتی اور مزید دلچسپ بھی ہوتی۔ بہرحال، انہوں نے آخری رائے کے طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آدمی کی گم گشتہ جنت اسی ہمارے جہانِ آتش و آب و خاک و باد میں تھی اور اُس برِّ عظیم میں واقع تھی جسے افلاطون نے Atlantis کا نام دیا تھا اور جو بحرِ اوقیانوس میں غرق ہو گیا تھا ——

بہرحال، آدم و حوّا اپنی اولاد کے ہمراہ، جن کی گنتی کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، جنت سے

نکال دیے گئے۔ اور جنت سے نکالے جانے کی یہ خلش اولادِ آدم کے ان جملہ گروہوں اور معاشروں کے دلوں میں ہمیشہ، کسی نہ کسی طرح، زندہ رہی جو کسی بھی ایسے مذہب کے پیرو تھے جس کی اساس وحی تھی۔ حضرت علامہ کے کلام میں آدم کی اس ہجرت، جلاوطنی اور غربت کے متعلق کئی اشعار موجود ہیں۔ ان اشعار کا ایک پہلو مضامین حسرت پر مبنی ہے اور دوسرا، جنت سے نکالے جانے کے نتیجے میں، اس جہانِ خاکی کی تعمیر و ترقی کے بارے میں ہے ــ

میرے خاک و خوں سے تو نے یہ جہاں کیا ہے پیدا
صلۂ شہید کیا ہے؟ تب و تابِ جاودانہ![23]

قصور وار، غریب الدیار ہوں، لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد![24]

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟[25]

فضا تری مہ و پرویں سے ہے ذرا آگے
قدم اُٹھا، یہ مقام آسماں سے دور نہیں[26]

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے!
کہ خاکِ زندہ ہے تو، تابعِ ستارہ نہیں[27]

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم!
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن[28]

فرشتہ را دگر آں فرصتِ سجود کجاست
کہ نوریاں بہ تماشائے خاکیاں مستند[29]

خویش را آدم اگر خاکی شمرد
نورِ یزداں در ضمیرِ او بمرد[30]

مقدر است کہ مسجودِ مہر و مہ باشی
ولے ہنوز ندانی چہا توانی کرد[31]

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنین است و چناں می بایست[32]

سابقہ اوراق میں ابلیس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے کہ اس نے آدم و حوّا کو ورغلایا، بہکایا اور بالآخر ان کو جنت سے نکلوانے کا باعث بنا ـــــ وہ آیۂ کریمہ پہلے درج کی جا چکی ہے جو فوسوس لھما الشیطان ـــــ سے شروع ہوتی ہے ـــــ

یہ آیۂ کریمہ آدم کے باب میں شیطان کو دوبارہ کارفرما پاتی ہے۔ پہلے وہ اس فرمانِ خدا کے ضمن میں نظر آتا ہے جس میں خدا نے فرشتوں کو آدم کے حضور میں سرِ ادب جھکانے کا حکم دیا تھا اور اس نے انکار کر دیا تھا ـــــ دوسری کارروائی یہ تھی کہ آدم و حوّا اور ان کی اولاد کو راحت و آرام کے اس ماحول سے نکلوایا جس میں انہیں بلا مزد فراواں معاش میسر تھی۔ حضرت علامہ کی نظروں میں جس طرح آدم کا جنّت سے نکالا جانا تقدیرات سے نبرد آزمائی کی راہ کھلنا قرار پایا اور مشیّتِ ایزدی کا عطا کردہ انعام ٹھہرا، اسی طرح حضرت علامہ شیطان کو بھی ایک ناگزیر آدم گر عنصر جانتے ہیں۔ مگر کیا مشیّتِ الٰہی وہ رازِ نہاں تھی جسے شیطان جانتا تھا؟ بقول حضرت علامہ ـــ

اے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر؟
مجھے معلوم کیا! وہ رازداں تیرا ہے یا میرا؟[۴۳]

پھر یہ بھی عیاں ہے کہ ابلیس کی خلقت میں بغاوت اور سرکشی کا جوہر خود خالق نے پیدا کیا تھا۔ بقول حضرت علامہ ـــ

مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن
بگو با من کہ اُو پروردۂ کیست؟[۴۴]

حضرت علامہ کے نزدیک ابلیس کا وجود آدم کے لیے ایک مستقل امتحان اور دعوتِ مبارزت کی علامت ہے۔ اس مورد میں مجھے ایک واقعہ یاد آیا، اور وہ درج ہو جانا چاہیے۔ یہ ۱۹۵۱ء کی بات ہے کہ کابل یونیورسٹی کے استادِ ادبیات غلام سرور خان گویا کی علامہ علاء الدین صدیقی مرحوم کے یہاں دعوتِ عشائیہ تھی۔ مرحوم ڈاکٹر بشیر احمد وائس چانسلر تھے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، ڈاکٹر نیاز احمد (کیمیکل ٹیکنالوجی) ڈاکٹر وحید (فیروز سنز لاہور) آقا بیدار بخت، قاضی ظہیر الدین، شیخ امتیاز علی، ڈاکٹر مولوی محمد شفیع اور دیگر کئی علمی اکابر جمع تھے۔ طلبا میں سے میں اور میرے دوست محمد خورشید عالم (جو حال ہی میں کیڈٹ کالج حسن ابدال سے ریٹائر ہوتے ہیں) مدعو تھے وہاں باتوں باتوں میں ڈاکٹر نیاز احمد نے، جو ان دنوں کیمیکل ٹیکنالوجی کے صدر شعبہ تھے، ذکر فرمایا کہ وہ موسم سرما کی کسی شام حضرت علامہ کے یہاں حاضر تھے ـــــ بات زندگی اور اس کے امتحانات سے متعلق چل نکلی۔ حضرت علامہ

نے فرمایا کہ امتحان کے بغیر آدمی کی صلاحیتوں کا ثبات و ارتقا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ امتحان اہلیتوں کو سند عطا کرتا ہے، لہٰذا امتحان اور آزمائش ایک طرح سے اللہ کی رحمت ہے، پھر بقول ڈاکٹر نیاز احمد، حضرت علامہ نے شیطان کا ذکر کیا کہ اگر شیطانی وساوس اور ابلیسی حیلے نہ ہوتے اور اس طرح آدمی کو اپنے عقیدے، ایمان، اصول اور نیک ارادے کو امتحان میں ڈالنے کا موقع نہ ملتا تو اسے کس طرح معلوم ہوتا کہ اس کا ایمان صادق ہے اور وہ واقعی کسی پختہ عقیدے اور اصول کا مالک ہے۔ بغیر شیطان کے آدم کی اہلیت اور اس کے امکانات پروان نہ چڑھتے۔ ڈاکٹر نیاز احمد کا بیان ہے کہ یہ سن کر میں نے عرض کیا:

> حضور والا! اس طرح تو پھر شیطان بھی آدمی کے حق میں، بالواسطہ، اللہ کی رحمت ٹھہرا۔

برجستہ فرمایا:

> "بالکل درست ہے مگر یہ بات مولوی کو نہ بتانا ـــــ"

آخری جملہ جیسا کہ عیاں ہے، حضرت علامہ کی ظرافتِ مزاج کا مظہر ہے ورنہ جس امر پر انھوں نے زور دیا ہے، وہ امتحان و آزمائش کا لزوم ہے۔ اور شیطان ایک مسلسل امتحان ہے ـــــ ایک مسلسل دعوتِ مبارزت ـــــ جس کی بدولت آدمی کی ایمانی و اصولی بلندی و پستی واضح ہوتی رہتی ہے۔ آدم کی جملہ اخلاقی اور روحانی فتوحات دراصل ابلیس کی ہزیمت کا اعلان ہیں۔ ابلیس کے بغیر حیاتِ آدم روحانی اعتبار سے بے ولولہ ہوتی، اس لیے کہ اس میں دعوتِ مبارزت اور چیلنج نہ ہوتا، نہ مقابلہ نہ ولولہ۔ بے مقابلہ و ولولہ فتح میں سرشاری کی روح کیونکر پیدا ہوتی ـــــ جبھی تو حضرت علامہ نے فرمایا تھا ـــــ

مزی اندر جہانے کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد[۲۵]

اور یہیں یہ نقطہ بھی بطورِ یقین سامنے آجاتا ہے کہ حضرت علامہ کو اگر وہ جہان قبول نہ تھا جہاں یزداں تو ہو مگر شیطان نہ ہو تو یقیناً وہ جہان بھی قبول نہ تھا جہاں فقط شیطان ہو اور یزداں نہ ہو ـــــ ـــــ واضح ہے کہ ابلیس کے بارے میں حضرت علامہ کا رویہ اور نقطۂ نظر عام روایتی رویے اور نقطۂ نظر سے قدرے مختلف ہے۔ پروفیسر تاج محمد خیال لکھتے ہیں:

In *Javid Namah*, he inquires from Sayyid Ali Hamadani about the nature of good and evil and as to why evil was created. Sayyid Hamadani replies that association with Satan leads to man's fall, but struggle with Satan leads to man's perfection. Human personality is a sword that needs a whetstone to be sharpened. This whetstone is Satan and evil, and without them human personality cannot find its full growth and expansion.

بزم با دیو است آدم را وبال

رزم با دیو است آدم را جمال!

خویش را بر اہرمن باید زدن

تو ہمہ تیغ آں ہمہ سنگِ فسن!

تیز تر شو تا فتد ضربِ تو سخت

ورنہ باشی در دو گیتی تیرہ بخت![۲۶]

جناب بشیر احمد ڈار، ملٹن کے حوالے سے تقریباً وہی بات کہتے ہیں جو ایک طرح سے حضرت علامہ کے پیشِ نظر تھی، یعنی ہبوطِ آدم کے ضمن میں شیطان کا کردار درحقیقت آدم کے لیے پوشیدہ نعمت تھی:

Satan seduced Eve and Adam, and thereby became a means, not of inflicting any punishment on mankind by driving them out of Paradise to this hell of earth, but of untold blessings in the form of giving them an opportunity to exercise freedom of choice by which man has the opportunity to create "a paradise within...happier farre".[۲۷]

وہی بات جو پہلے بیان ہو چکی ہے کہ ؎

بچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں

جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں

اور ؎ مزی اندر جہانے کور ذوقے

کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

حضرت علامہ شیطان کو ”خواجۂ اہلِ فراق“ قرار دیتے ہیں۔ یعنی وہ وجود جو بارگاہِ ایزدی سے دُور ہٹا دیے جانے والوں کا سربراہ ہے، سب سے بڑا راندۂ درگاہ ——— مگر ”خواجۂ اہلِ فراق“

کہ کے عاشقوں کی نظر میں اُسے کسی قدر قابلِ ہمدردی بنا دیا ـــــ بلکہ کچھ احترام کا بھلاوا پڑتا ہے۔ اور کیوں نہ ہو، وہ وجود جس نے آدم کی داستان کو رنگ و آہنگ عطا کیا اور جسے ایک مستقل امتحان اور چیلنج کے روپ میں آدم کی ناگزیر ضرورت بنا دیا گیا ہو، اور پھر ناگزیر ضرورت کے پردے میں اسے آدم کے حق میں ایک طرح سے 'عملاً' رحمت کا ذریعہ بنا دیا گیا ہو، اس کے حق میں کسی قدر ہمدردی کا جذبہ پیدا کرنا کوئی ایسا ناموزوں عمل بھی نہ تھا۔ ۔ ۔ ابلیس کی زبان سے جبریل کو مخاطب کراکے بجا ہی تو کہا تھا کہ

قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو ؟

اور تو اور حضرت علامہ، ابلیس کے ہاتھوں اولادِ آدم کے بے بس ہو جانے کی کیفیت پر ابلیس ہی کو نوحہ کناں دکھاتے ہیں، ابلیس بنو آدم کے ناپائدار ایمان اور ڈھیلی عزم پر ماتم کرتا ہے، اس کی خواہش ہے کہ اولادِ آدم اس قدر محکم الایمان ہو جائے کہ دنیا میں ابلیس کی شکست اتمام کو پہنچے اور پھر اس کی یہاں ضرورت ہی نہ رہے تاکہ پھر وہ بحضورِ خدا ملتجی ہو سکے کہ مولا اب آدم میرے بس کا نہیں، اب میرا وجود یہاں کسی کام کا نہیں، مَیں افرادِ آدم زاد کو گمراہ کرنے کے باب میں مایوس ہو چکا ہوں؛ چنانچہ اولادِ آدم کو گمراہ کرنے کا جو اجازت نامہ مَیں نے لیا تھا، وہ بیکار ہو کر رہ گیا ہے اور میرے مولا مجھے اب واپس میرے مقام پر لوٹا دے ـــــ یہ مضمون " میری کوریلی " کے مشہور و معروف ناول Sorrows of Sctan کا سا مضمون ہے۔ ابلیس کا دکھ یہ ہے کہ بڑے سے بڑا باعزم متقی بھی زود گسل ثابت ہوتا ہے، ذرا سی ہی ابلیسی آنچ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ ذرا سا لالچ، لذّتیت کا ہلکا سا دام، ذرا سا امکانِ جاہ کا جھانسا، اور لوٹا ـــــ وہ گیا، اور ایسا گیا کہ پھر لوٹ کر نہ دیکھا، نتیجہ یہ کہ ابلیس کی محنت کا عرصہ پھیلتا جاتا ہے ـــــ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَاتْلُ عَلَیْهِمْ نَبَأَ الَّذِیٓ اٰتَیْنٰهُ اٰیٰتِنَا فَانْسَلَخَ
مِنْهَا فَاَتْبَعَهُ الشَّیْطٰنُ فَكَانَ مِنَ الْغٰوِیْنَ۝
وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنٰهُ بِهَا وَلٰكِنَّهٗٓ اَخْلَدَ اِلَى
الْاَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ[۲۸] ـــــ

"اور آپ ان لوگوں کو اس شخص کا حال پڑھ کر سنائیے جس کو ہم نے اپنی نشانیاں دی تھیں مگر وہ ان سے ہٹ کر الگ ہو رہا، پھر شیطان نے اسے پیچھے لگا لیا، چنانچہ وہ گمراہوں میں داخل ہو گیا۔ اگر ہم چاہتے تو ان نشانیوں کے ذریعے اس کو اوپر اٹھا لیتے، لیکن وہ تو زمین کے ساتھ

چپکا ہی رہا اور بدستور اپنی ہوس کا پیچھا کرتا رہا۔"

اس آیۂ کریمہ میں اللہ میاں کا بیان یہ اشارہ کرتا ہے کہ اللہ نے آدم کو اپنی نشانیاں بتا دیں، ماننا یا نہ ماننا اُس پر چھوڑ دیا۔ خدا کو اگر خود اپنی مرضی کرنا ہوتی تو اُن نشانیوں کے توسط سے اسے بلندیوں کی جانب اٹھا لیتا ـــــ دوسری بات یہ ہے کہ جب آدمی نے اللہ کی ہدایت نہ مانی تو شیطان نے تاکا اور اس پر اپنے داؤ آزمانے لگا۔ خدا غالب و قادر ہے جبکہ شیطان غالب و قادر نہیں۔ گویا حضرت علامہ کے حسبِ بیان، صورت یہ ہے کہ

"خدا اور شیطان، دونوں انسان کو صرف مواقع فراہم کرتے ہیں اور یہ اسی پر چھوڑ دیتے ہیں کہ دہ مواقع سے جیسا مناسب سمجھے، فائدہ اٹھائے۔"[۲۹]

لیکن اولادِ آدم ایسی ناخود شناس بلکہ خود گریز مخلوق ہے کہ شیطان سٹپٹا اٹھتا ہے اور بقول حضرت علامہ فریاد کرنے لگتا ہے کہ خدایا تجھے میری سابقہ طاعت و عبادت کا واسطہ دیتا ہوں، مجھے اس نوعِ آدم سے بچا، یہ تو بلا مقابلہ میرے سامنے ہتھیار ڈال رہے ہیں، حالانکہ میں چاہتا ہوں کہ یہ مجھے شکست دیں۔

اے خداوند صواب و ناصواب
من شدم از صحبتِ آدم خراب!
ہیچ گہ از حکمِ من سر بر نتافت
چشم از خود بست و خود را در نیافت!
خاکش از ذوقِ ابا بیگانہ
از شرارِ کبریا بیگانہ!
صید خود صیاد را گوید بگیر
الاماں از بندۂ فرماں پذیر!
بندۂ صاحب نظر باید مرا
یک حریفِ پختہ تر باید مرا!
ابنِ آدم چیست؟ یک مشتِ خس است
مشتِ خس را یک شرار از من بس است!
اندریں عالم اگر جز خس نبود
ایں قدر آتش مرا دادن چہ سود!

بندۂ باید کہ پیچد گردنم
لرزہ اندازد نگاہش در تنم!
اے خدا یک زندہ مردِ حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست! ؎۶

حضرت علامہ خواہاں رہے کہ ابلیس کو بنو آدم کے ہاتھوں شکست نصیب ہو لہٰذا طنزاً ابلیس کی زبان سے کہلوایا ہے کہ اے مولا! میں آدم کے قرب کی وجہ سے برباد ہو رہا ہوں۔ ابلیس تو آدم کو ایک امتحان کی صورت میں درسِ جدوجہد دیتا اور تلقینِ تکمیلِ ذات کرتا رہا ــــ یہ آدم کا فرض تھا کہ ابلیس کو اپنے ایمان کے زیرِ اثر لاتا اور اسے خدا کا باغی نہ رہنے دیتا۔ اپنے ایمان کی بدولت اسے مسلمان بنا دیتا۔

خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

"ابلیس کی اگر کوئی ایک شخصیت ہو تو وہ ایک وقت میں ایک جگہ عمل کرتی ہوتی نظر آتے، لیکن حدیث شریف میں ہے، کہ ہر شخص کے ساتھ اس کا شیطان لگا ہوا ہے۔ اس پر ایک صحابیؓ نے ذرا جرأت سے پوچھا کہ کیا حضورؐ کے ساتھ بھی؟ فرمایا! ہاں، میرے ساتھ بھی۔ مگر میں نے اسے مومن بنا رکھا ہے۔ حضورؐ کا شیطان تو مومن ہو گیا۔ لیکن کفار کے ساتھ لگا ہوا شیطان کافر ہی رہا۔" ؎۷

اس مضمون کو حضرت علامہ نے اپنے مخصوص انداز میں بیان کیا ہے اور مطلب واضح ہے کہ ابلیس کے تابع ہو کر چلنے کی بجائے ابلیس کو اپنی راہ پر لگا لو ــــ ابلیس کا اثر آدمی کے رگ و ریشہ میں راسخ ہوتا ہے۔ اس کا کاملاً قلع قمع کرنا مشکل کام ہے۔ ہاں، اپنے ایمان کی قوت کے باعث اس کی ابلیسیت کا مزاج، اور پھر رُخ بدلا جا سکتا ہے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ابلیس کی فرمائشوں کو ایمان سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے یہاں تک وہ فردِ مومن کی پاکیزہ فطرت سے متوافق ہو کر رہ جائے اور آدم کے خلاف اس کی جنگ اختتام کو پہنچے ؎

کشتنِ ابلیس کارے مشکل است
زانکہ او گم اندر اعماقِ دل است!
خوشتر آں باشد مسلمانش کنی
کشتۂ شمشیرِ قرآنش کنی!

کور را بینندہ از دیدار کن
بولہب را حیدرِ کرار کن! [۴۲]

مگر یہ تو جب ہو کہ آدم خود اپنے مقام سے آگاہ ہو، جیسا کہ بارہا قبل ازیں بیان یا اشارہ ہوا کہ آدم کا ہبوط اس کی اپنی ذات سے غفلت میں مضمر ہے۔ یہ قطعہ پہلے درج کیا جا چکا ہے ؎

دلے چوں صحبتِ گل می پذیرد
ہماں دم لذتِ خوابش بگیرد
شود بیدار چوں "من" آفریند
چو "من" محکومِ تن گردد بمیرد [۴۳]

آدمی شاید اپنی حقیقی شان کو جاننے سے گھبراتا بھی ہے۔ اسے اپنی حقیقی حیثیت کا علم ہو جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ اسی حیثیت کی مناسبت سے زندگی بسر کرنا پڑے گی۔ بڑا بن کر جینا بعض ایسے مطالبے کرتا ہے جن کو پورا کرنا بے پناہ بے آرامی سے ہمکنار ہونے کے مترادف ہے۔ آدمی خاک سے پیدا ہوتا ہے اور بقول حضرت علامہ شروع شروع میں اس کے وجود کا مادی خلقی پہلو حاوی بھی رہتا ہے[۴۴] اسی لیے وہ مٹی کے قریب رہنے میں سکھ محسوس کرتا ہے۔ یہ جمادی اور نباتی وجود ہے۔ خاکستان سے دوری بے آرامی کا باعث بنتی ہے۔ حیوان کو حرکت کرنا پڑتی ہے۔ رزق کی تلاش یا بچاؤ کی خاطر اپنی جگہ چھوڑنی پڑتی ہے۔ دوڑ بھاگ ناگزیر ہوتی ہے، تاہم حیوانی سطح بھی جبلی سطح ہے یا یوں کہیے کہ متحرک مشین کی سطح ہے۔ رابطہ زمین ہی کے ساتھ رہتا ہے۔ زمین ہی میں خوراک ڈھونڈنا اور جیسی صورت میں ہے، اسی صورت میں قبول کرنا ــــ حیوان کے لیے حقوق و فرائض کے کوئی مسائل نہیں، گویا حیوانی سطح جمادی و نباتی سطح کے مقابل بے آرام ہونے کے باوصف انسانی سطح کے مقابل بہت پرسکون ہے۔

کوئی حیوان مرضی کا مالک نہیں۔ اختیار خیر و شر اس کی ذمہ داری نہیں۔ کوئی حیوان ارتکاب گناہ کر ہی نہیں سکتا۔ حیوانی سطح پر رہنے والے انسان نما دوپایوں کے معاشرے میں جب کوئی فرد دوسروں سے بہت بلند واقع ہو تو دو صورتیں جلوہ گر ہوتی ہیں، یا تو معاشرہ اپنے فرد کو فرید یا منفرد پا کر اس کا دشمن ہو جاتا ہے جیسا کہ پیغمبروں اور ہادیوں کے ساتھ ہوتا رہا یا فائق افراد کے بُت بنا لیتا ہے اور پوجا کرنے لگتا ہے۔ ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کے بقول،

"وقت کے ساتھ ساتھ جوں جوں معاشروں کا ذہنی اوسط بلند ہوتا جاتا

ہے، توں توں فائق افراد کی استثنائی حیثیت کم ہونے لگتی ہے اور وہ
دیوتا کی سطح سے اُتر کر عام انسانی سطح سے قریب ہونے لگتے ہیں"۔[۴۵]

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اکابر کے وہ جوہر جو کبھی کرامات دکھائی دیتے تھے، رفتہ رفتہ محض کمالات رہ جاتے ہیں۔ ان میں کوئی عنصر خارقِ عادت یا غیر معمولی دکھائی نہیں دیتا __ غیر معمولی اعمال کو منظرِ عام پر لانا انسانی دسترس سے باہر نہیں فرق محض اتنا ہے کہ کسی آدمی کے یہاں یہ اہلیت زیادہ ہے، کسی میں کم __ چونکہ فردِ آدم کا کام عموماً حواسِ خمسہ ظاہری ہی سے چل جاتا ہے لہٰذا اسے اس سے آگے بڑھنا از راہِ عادت پسند نہیں جس طرح کہ اب وہ سائنسی اوزاروں اور ہتھیاروں کا عادی ہو گیا اور بہت سے معاملات میں اپنے جوہری قویٰ سے کام لینے کی بجائے آلات کا سہارا لیتا ہے۔ پہلے یہ چکھ کر دواؤں کے اجزائے ترکیبی بتا سکتا تھا، اب تجزیے کے لیے مشین پر اعتماد کرتا ہے۔ پہلے محض دیکھ کر یا لمس سے بخار محسوس کر لیتا تھا، اب تھرمامیٹر کا محتاج ہے۔ پہلے بڑی سے بڑی گنتی خود کر لیتا تھا، اب کمپیوٹر کا محتاج ہے۔ گویا پہلے اپنے ظاہری حواس کا قیدی تھا، اب ساتھ ہی ساتھ سائنسی اوزاروں کا بھی قیدی ہو کر رہ گیا ہے۔ بالفاظِ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ آدمی اپنے ہی بناتے ہوئے اوزاروں کے لیے خود ایک اوزار کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ یوں دیکھیں تو ماننا پڑتا ہے کہ سائنسی ایجادات نے آدمی کو اپنے مَن سے مزید دور کر دیا ہے، اور وہ اشیاء کے برجستہ فہم کی اہلیت سے مزید محروم ہوتا جا رہا ہے __ پہلے نادر الوقوع کمالات کو کرامات کہہ دیا جاتا تھا، اب سرے سے انکار کر دیا جاتا ہے __ اور انکار کی اساس یہ کہ ہماری سائنس یہ ادراک نہیں بتاتی۔ انکار کرنے والے بھول جاتے ہیں کہ سائنس کی مشینیں آدمی کی تخلیق ہیں جبکہ آدمی خدا کی تخلیق ہے، آدمی کو اللہ نے کسی ذرۂ قدسی سے بھی نوازا ہے جسے محض روحانی قوت کی روشنی کے وسیلے سے دیکھا یا جانا جا سکتا ہے۔ سائنس ایک ہتھیار ہے جو حواسِ خمسہ ظاہری کا مددگار ہے اور جس پر انحصار کرنے کے باعث خود حواسِ خمسہ ظاہری بھی اپنی جوہری اہلیت اور قابلیت کو کمزور کر لیتے ہیں __ حضرت علامہ فرماتے ہیں:

"ہم اپنے بالمقابل جس حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں، اس سے
ربط و اتصال کا بالواسطہ طریق یہ ہے کہ اس کی آیات کے
مشاہدے میں، جیسا کہ ادراک بالحواس سے ان کا انکشاف ہوتا ہے
غور و فکر سے کام لیں، اور یوں ان پر دسترس حاصل کرنے کی کوشش

کریں۔ لیکن اس کا ایک دوسرا طریق یہ ہوگا کہ حقیقت سے، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرونِ ذات میں ہوتا ہے، براہِ راست تعلق پیدا کیا جاتے۔ لہٰذا قرآن پاک کی فطرت پسندی محض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی چونکہ ایک امکانی ذریعہ ہے قواتے فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کا، اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس کا استعمال بے روح تغلّب کی بجاتے اس مقصدِ عظیم کے لیے کریں کہ ہمیں اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارج کمال کی طرف بڑھنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے 'فواد' یا قلب سے تعبیر کیا ہے ـــــ "قلب" کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نورِ آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں۔"[۴۶]

آدمی محض مادی وجود نہیں، وہ بہت کچھ اور بھی ہے۔ اگر مادی وجود ہی ہوتا تو بھی وہ خود اپنا خالق نہ ہونے کے باعث حواس ظاہری کی مدد سے ادراکِ ذات کی منزل تک نہ پہنچتا۔ حقیقت کا عرفان، ذاتِ خداوندی کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں۔ خدا کی کائنات کو خدا ہی کے عطا کردہ وجدان کی مدد سے جانا جا سکتا ہے ـــــ ورنہ پردہ داری ہی پردہ داری ہے۔ اور یہ سلسلہ لاینحم ہے۔ Lincoln Barnot کا بیان ہے:

"He (man) does not understand the vast veiled universe into which he has been cast for the reason that he does not understand himself. He comprehends but little of his organic process and even loss of his unique capacity to perceive the world about him to reason and to dream. Least of all does he understand is his noblest and most mysterious faculty; the ability to transcend himself and perceive himself in the act of perception".[۴۷]

آدمی کی یہ اہلیت کہ وہ اپنی ذات سے بھی ورا اور بالا ہو سکتا ہے، اسے اس قابل

بناتی ہے کہ وہ اپنے 'ادراک' کے عمل کا ادراک کر سکے ۔ وہ خود اپنے عمل کا جائزہ بھی لے
سکتا ہے اور تجزیہ بھی کر سکتا ہے ۔ یہی نہیں ، خود اپنے مدرکات کی بھی چھان پھٹک کر سکتا ہے ۔
اس کا مطلب واضح ہے کہ وہ فقط مادّی وجود نہیں ــــ اس کے خاکی پیکر میں کوئی اور
شے بھی ہے جو اوپر سے تشریف لاتی ہے ۔ آدمی نہ صرف روح ہے نہ صرف بدن بلکہ روح و بدن
دونوں سے برتر کوئی ہستی ہے ، اس لیے کہ وہ کہتا ہے میری روح ، میرا بدن ، میری جان
میری دانش ، میری فکر ، میرا دماغ ، میرا دل ، میری دیوانگی ، میری حماقت وعلیٰ ہذا ـــــ
ـــــ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'میں' کون کہتا ہے ۔ اگر آدمی فقط روح ہے تو 'میری
روح' کے کلمات عرض کرنے والا کون ہے ، اگر آدمی جسم ہی ہے تو 'میرا وجود' پکارنے والا
وجود کون ہے ؟ یہ 'میں' یہ 'انا' حقیقت ہے ۔ اس کا عرفان باہر کی طرف دیکھنے سے حاصل
نہ ہوگا ، کچھ ملے گا تو اندر سے ، ازاں بعد باہر کے حوالے بھی توضیحی مددگار ثابت ہو سکتے ہیں ۔
حضرت علامہ فرماتے ہیں ؎

اگر گوئی کہ 'من' وہم و گمان است
نمودش چون نمودِ این و آن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست
یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست!

جہاں پیدا و محتاج دلیلے
نمی آید بفکرِ جبرئیلے!
خودی پنہاں ز حجّت بے نیاز است
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است!
بہ خود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو!
انا الحق گوے و صدّیقِ خودی شو ۸؎

اگر تو یہ جانتا ہے کہ 'میں' ، یہ 'انا' فقط وہم و گماں ہے اور اس کا
ظہور بھی صرف 'ایں' اور 'آں' کا مصداق ہے تو پھر مجھے یہ بتا کہ یہ
صاحبِ گماں کون ہے ، یہ گماں کا اظہار کرنے والا کون ہے ، یہ بول
کون رہا ہے ـــ تو ذرا خود اپنے اندرون میں جھانک کر دیکھ تاکہ

پتہ چلے کہ وہ جس کا کوئی نشان نہیں، وہ کیا ہے۔"

دنیا ظاہر ہے، اس کے باوصف وہ اپنے اثبات کے لیے دلیل کی محتاج ہے۔ اور وہ دلیل کسی جبریل کو بھی نہیں سوجھ سکتی۔ لیکن خودی (انا، مَیں) پوشیدہ ہو کر بھی دلیل سے بے نیاز ہے۔ ذرا غور تو کر آخر یہ کیا راز ہے ـــــ تحقیقِ خودی (یا حصولِ خودی) کے لیے اپنی ذات میں ڈوب جا۔ اور پھر پورے یقین کے ساتھ انا الحق کا نعرہ لگا ـــــ پورے یقین کے ساتھ اپنے ہونے کی صداقت کا اعلان کر ـــــ یہ تصدیقِ خودی، صدّیق بن کے کر ـــــ"

واضح ہو کہ حضرت علامہ کے نزدیک خودی، من یا انا حق ہے اور اس کا عالمِ ظواہر سے تعلق نہیں ـــــ اور لطف یہ ہے کہ من، انا یا میں کی بات جس طرح ہم نے تشریح کے ساتھ ابھی اوپر بیان کی ہے، اس ضمن میں لارڈ نارتھ بورن کی ایک تحریر جب نظر سے گزری تو یہ بیان کر خوشی ہوتی کہ من، انا یا مَیں کی دلیل انہیں بھی ویسی ہی سوجھی۔ ان کے الفاظ میں:

I am not anything that I can observe or feel or think about, since observation, sensation and mentation imply a duality between myself and some object that is not myself. We commonly speak of 'my' body or 'my' soul in the same way as we speak of 'my' feelings or 'my' hand or 'my' dog; I am however certainly nothing that I can be said to possess. We also commonly use phrases like 'I said to myself' or' I am ashamed of myself'. Then who or what is the 'I' that says these things? It is not my body; It is not my soul................'What am I?'[۴۹]

یہ معاملہ، حق یہ ہے کہ لطیف بلکہ گریزپا ہے۔ حضرت علامہ نے ایک اور مقام پر ماہیتِ آدم کو بیان کرنے کی بالفاظِ ذیل کوشش کی ہے ؎

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن

زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تنک دَو سے ہو سکا نہ کہن!

اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں، نہ روح ہے نہ بدن![۵۰]

یہ راز کسی دلیل و برہان سے نہیں کھلتا کہ ایک وجود جو روح کو بھی اپنی ملکیت بتائے اور بدن کو بھی، عقل کو بھی، دل کو بھی اور دماغ کو بھی حتیٰ کہ کہے میرا وجدان یہ کہتا ہے، وہ وہی کچھ تو نہیں ہو سکتا جس کا وہ مالک ہے۔ خدا نے انسان کو اتنا بڑا راز بنا دیا کہ عقل اور اس کے دلائل اور ان دلائل کے بیہ اگر وہ یا ان دلائل کے محتاج فلسفے انسان کی حقیقت کو گرفت میں نہیں لا سکتے۔ یہ اس کی وجدانی اور روحانی اہلیت ہے جو اسے نسبتاً زیادہ قربِ حقیقت بخش سکتی ہے، لیکن یہ وجدان اس حقیقت کے قریب فقط اس وقت پھٹک سکتا ہے جب وہ خدائے خلاق پر کامل یقین رکھتا ہو اور اس کا پختہ اعتقاد ہو کہ وہ نورِ مطلق کے کسی ٹکڑوں کے ٹکڑوں جیسے گویا اس کے پرتو کو اپنے اندر لیے ہوتے ہے ــــ وہی بات ؎

نقطۂ نورے کہ نامِ اُو خودی است
زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است [۵۱]

یہ نور اگر آدمی کے حیوانی وجود سے مغلوب ہو جاتے اور اس طرح عالمِ خلق کے مادی بوجھ تلے دب جاتے، اور دبا رہے تو وہ زیادہ سے زیادہ ایک عقل مند اور عالم فاضل دوپایہ بن سکتا ہے اور دوپایے کی حیثیت سے خوش گفتار، خوش خیال اور خوش فکر تو بن سکتا ہے، اعلیٰ پاتے کا محقق بھی کہلا سکتا ہے، مگر خود اسے اپنی ذات سے آگاہی میسر نہیں آ سکتی ـــــ اسے اپنی ذات سے آگاہی 'نورِ مطلق' سے آگاہی کی بدولت ہی میسر آ سکتی ہے۔ بجا ہی تو فرمایا حضرت علامہ نے ؎

خودی کا سرِّ نہاں لا الٰہ الا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لا الٰہ الا اللہ [۵۲]

مراد یہ ہے کہ آدمی کا من یا خودی یا ذات استحکام پذیر نہیں ہوتی جب تک وہ خدائے واحد پر ایمان نہ لاتے اور دیگر ہر شے کی محبت یا خوف کے غلبے سے نجات نہ پالے، اس لیے کہ اگر آدمی صرف مادّہ نہیں، صرف روح بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہے جو جملہ کائنات سے بالاتر ہے ــــ فقط خدا سے فروتر ہے ــــ اور ظاہر ہے کہ اسے کوئی ایسی ہی شے ہونا بھی چاہیے تھا ورنہ وہ شے اس آیۂ کریمہ کا مخاطب کیونکر بن سکتی تھی:

"وَلَقَدْ سَخَّرْنَا لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا" ــــ

(ہم نے زمین اور آسمانوں میں جو کچھ بھی ہے سب تمہارے لیے مسخر کر دیا ہے) ــــ

بہرحال، حضرت علامہ عجیب سرمستی کے عالم میں فرماتے ہیں ؎

ہر اِک منتظر تیری یلغار کا
تیری شوخیِ فکر و کردار کا
یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار
تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت
تجھے کیا بتاؤں تری سرنوشت
حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ، گفتار زنگ
فروزاں ہے سینے میں شمعِ نفس
مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس!
اگر یک سرِ موئے برتر پرم
فروغِ تجلّی بسوزد پرم ۵۳؎

اگرچہ بیان طویل تھا مگر معنی کے باب میں حسرتِ توضیح وہیں کی وہیں رہی، حضرت عرفیؔ شیرازی نے بجا ہی تو فرمایا تھا ؎

زباں ز نکتہ فرو ماند و رازِ من باقیست
بضاعتِ سخن آخر شد و سخن باقیست!

حواشی

۱ ۔ قرآن حکیم سورہ ۳۲ ، آیت ۲، ۷، ۳ ۔
۲ تفسیر ماجدی حاشیہ آیت ۲، ۷، ۳ ، سورہ ۳۲ ۔
۳ ۔ مفرداتِ معجم القرآن ، بیروت ، ص ۲۱، ۲۲ ۔
۴ ۔ حجۃ اللہ البالغہ ، ترجمہ مولوی عبدالحق حقانی ، قرآن محل کراچی ، ص ۴۵ ، ۴۶ ۔
۵ ۔ ایضاً ص ، ۴۰ ۔
۶ ۔ حقائق الاسلام و اباطیل خصومہ ، ص ۱۱۰ ۔
۷ ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (دوسرا ایڈیشن) ص ۱۲۸ ، ۱۲۹ ۔
۸ ۔ حقائق الاسلام ص ۱۳۱ ۔
۹ ۔ ایضاً ص ۱۳۱ ۔
۱۰ ۔ رُوحِ اقبال ، آئینہ ادب لاہور ، ص ۲۱۳ ، (طبع دوم) ۱۹۶۹ء ۔
۱۱ ۔ تشکیل جدید ، طبع دوم) ص ۲۳۸ ۔
۱۲ ۔ قرآن حکیم سورہ ۲ ، آیت ۳۵ ۔
۱۳ ۔ قرآن حکیم سورہ ۷ ، آیت ۲۰ ۔
۱۴ ۔ تشکیل جدید (دوسرا ایڈیشن) ص ۱۳۰ ۔
۱۵ ۔ تشکیل جدید ، ص ۱۲۷ ، ۱۲۸ ۔
۱۶ ۔ (بالِ جبریل) کلیاتِ اقبال اُردو ، ص ۱۰/۳۰۲
۱۷ ۔ قرآن حکیم سورہ ۷ ، آیت ۲۳ ۔
۱۸ ۔ بال جبریل (کلیاتِ اقبال اردو) ص ۱۳۱/۴۲۳ ۔

۱۹۔ بال جبریل، کلیات اقبال (اردو) ص ۱۳۲، ۱۳۳، / ۴۲۴، ۴۲۵۔
۲۰۔ فکر اقبال، طبع پنجم، بزم اقبال لاہور، ص ۵۰۷، ۵۰۸۔
۲۱۔ حقائق الاسلام واباطیل خصومہ، ص ۱۰۹۔
۲۲۔ Shaheer Niazi, *Adam in Paradise on Earth*, S-2/8, Saudabad Karachi-27, P.26.
۲۳۔ کلیاتِ اقبال اردو (بال جبریل) ص ۱۵ / ۳۰۷۔
۲۴۔ ایضاً ص ۸ / ۳۰۰۔
۲۵۔ ایضاً ص ۶ / ۲۹۸۔
۲۶۔ ایضاً ص ۵۰ / ۳۴۲۔
۲۷۔ ایضاً ص ۴۴ / ۳۳۶۔
۲۸۔ ضرب کلیم / کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۵۷ / ۵۱۹۔
۲۹۔ کلیاتِ اقبال فارسی، زبورِ عجم ص ۱۰۹ / ۵۰۱۔
۳۰۔ ایضاً ص ۱۸۷ / ۵۷۹۔
۳۱۔ ایضاً ص ۶۴ / ۴۵۶۔
۳۲۔ ایضاً ص ۱۳۵ / ۵۲۷۔
۳۳۔ بالِ جبریل / کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۶ / ۲۹۸۔
۳۴۔ ارمغانِ حجاز / کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۶ / ۸۸۸۔
۳۵۔ پیامِ مشرق / کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۱۳۲ / ۳۰۲۔
۳۶۔ M.Saeed Sheikh, *Studies in Iqbal's Thought and Art*, بزمِ اقبال، کلب روڈ، لاہور ص، ۲۷۹ (اشعار فارسی کلیات فارسی جاوید نامہ ص ۱۹۰ / کلیاتِ فارسی ۷۴۸)
۳۷۔ ایضاً ص ۳۰۱۔
۳۸۔ قرآن حکیم سورہ ۷، آیت ۱۷۵۔
۳۹۔ شذراتِ فکرِ اقبال، ترجمہ از ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۱۵۲۔
۴۰۔ جاوید نامہ / کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۱۳۷، ۱۳۸ / ۷۲۵، ۷۲۶۔
۴۱۔ فکرِ اقبال، طبع پنجم جون ۱۹۸۳ء، بزمِ اقبال، لاہور۔

۴۲۔ جاوید نامہ/ کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص ۷۵/ ۶۶۳۔

۴۳۔ ارمغانِ حجاز / کلیاتِ فارسی ، ص ۱۲۲/ ۱۰۰۴۔

۴۴۔ *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 1944, P.106.

۴۵۔ الایمان والمعرفۃ والفلسفۃ ، دارالمعارف القاہرہ ، ص ۱۳۶ ، ۱۳۷۔

۴۶۔ تشکیل جدید ، ص ۲۲ ، ۲۳۔

۴۷۔ *The Universe and Dr. Einstein*, Mento book (1954), P.127.

۴۸۔ زبورِ عجم / کلیاتِ اقبال (فارسی) ص ۱۷۰ ، ۱۷۱/ ۵۶۲ ، ۵۶۳۔

۴۹۔ Lord Northbourne, *Religion in the Modern World*, Lahore, Suhail Academy, 1981, P.76-79.

۵۰۔ ضربِ کلیم/ کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۵۷/ ۵۱۹۔

۵۱۔ اسرار و رموز/ کلیاتِ فارسی ص ۱۸/ ۱۸۔

۵۲۔ ضربِ کلیم/ کلیاتِ اردو ، ص ۱۵/ ۴۷۷۔

۵۳۔ بالِ جبریل/ کلیاتِ اقبال اردو ص ۱۲۸ ، ۱۲۹/ ۴۲۰ ، ۴۲۱۔

146

MUSLIM EDUCATION QUARTERLY is a review of Muslim education in the Modern World both in Muslim majority and in Muslim minority countries.
It is intended as a means of communication for scholars dedicated to the task of making education Islamic in character:

(1) by substituting Islamic concepts for secularist concepts of knowledge at present prevalent in all branches of knowledge,

(2) by getting curricula and text books revised or rewritten accordingly and

(3) by proposing concrete strategies for revising teacher-education including teaching methodology.

It is also expected to act as an open forum for exchange of ideas between such thinkers and others including non-Muslims who hold contrary views.

MUSLIM EDUCATION QUARTERLY

Published quarterly in Autumn, Winter, Spring and Summer

Editor: Professor Syed Ali Ashraf

- Contains articles on Islamic education, morality, art, culture, etc.
- Critically evaluates educational issues from the Islamic point of view.
- Contains 'Reminiscences' of contemporary Muslim educationalists.
- Publishes surveys of Muslim education in all countries of the world.
- Publishes book reviews.

SEND YOUR SUBSCRIPTION NOW

To: The Secretary, The Islamic Academy

Please enter my subscription for MUSLIM EDUCATION QUARTERLY

I enclose a cheque/P.O. for .... (make cheque payable to The Islamic Academy. The cheque should be in sterling pounds).

Name ....

Address ....

....

Subscription Rates (including postage): Please indicate your preference.

Private Subscribers	☐	£10.50 per annum
	☐	£ 2.65 per issue
Institutions	☐	£13.00 per annum
	☐	£ 3.50 per issue

THE ISLAMIC ACADEMY

23 Metcalfe Road, Cambridge, CB4 2DB U.K. Tel. (0223) 350976

تذکار

دارالاقبال بھوپال میں اِقبالؒ کا وُرُودِ مسعُود

ممنون حسن خاں

"شیش محل" میں صرف مقتدر و معزز شخصیتیں ہی قیام کرتی تھیں، ورنہ عموماً یہ محل مقفل رہتا تھا۔ محل کی تاریخ میں اب پہلی بار اُسے حکیم الامت اور مفکرِ مشرق ایسی باعظمت شخصیت کے مکین ہونے کا شرف ہی حاصل نہیں ہوا بلکہ اس کی شان و عظمت بھی دوچند ہوئی، اور اُن شاہکار تخلیقات سے جو اقبالؒ نے "شیش محل" کے قیام کے دوران کہیں اُسے تاریخی حیثیت بھی حاصل ہوگئی۔ یہی وہ "شیش محل" ہے جس کے قیام کے دوران اقبالؒ اپنے عزیز ترین دوست راس مسعود کی ہمہ وقت رفاقت اور نواب صاحب کی خصوصی توجہات سے فیضیاب ہوتے۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں اُنھوں نے فرصت و آسودگی کے بہترین لمحات بسر کیے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اُنھوں نے قرآنِ مجید کے حواشی لکھنے کے لیے باقاعدہ کام کا آغاز کیا۔ ریاست بھوپال کا یہ فخر بے جا نہیں کہ اس نے اقبالؒ ایسے آفاقی شاعر کو جسم و جاں کی راحتوں کا سامان ہی مہیا نہیں کیا، فکر و تحقیق کے نئے گوشے اُجاگر کرنے کے مواقع بھی بہم پہنچائے۔"

اقبالؒ اور بھوپال، از صہبا لکھنوی
صفحہ: ۱۴۳/۱۴۴

اقبال نے بھوپال کو " دارالاقبال بھوپال " کہا ہے۔ بھوپال کو یہ سعادت حضرت علامہ کے قیام بھوپال کے تعلق کی وجہ سے ہی نصیب ہوئی۔ اسی تعلق کی بنا پر اور اُن لافانی عظیم نظموں کی بدولت جو حضرت علامہ نے بھوپال میں تخلیق کی تھیں، بھوپال کا نام عالمی ادب کی تاریخ میں سنہرے الفاظ میں لکھا جاتے گا۔

یوں تو بھوپال مدتِ دراز سے علم و ادب کا گہوارہ رہا اور بھوپال کے نامور عالموں، ادیبوں اور شاعروں نے کارہائے نمایاں انجام دیئے لیکن جب حضرت علامہ کے مبارک قدم بھوپال کی مردم خیز زمین پر پڑے تو ان کی برکت سے اس کا اقبال پوری طرح چمکا اور اس اقبال مندی کی بدولت سرزمین بھوپال ایک نہایت روشن ستارے کی طرح ہندوستان کے اُفق پر جگمگانے لگی۔ فیض کے الفاظ میں ؎

سنسان راہیں خلق سے آباد ہو گئیں
ویران میکدوں کا نصیبہ سنور گیا

" اللہ کی دین ہے جسے دے " میری خوش نصیبی ملاحظہ فرمایئے کہ جب بھی حضرت علامہ نے بغرض علاج بھوپال میں قیام فرمایا مجھے ان کی خدمت گرامی میں بطور ایک سفتہ گوش حاضر رہنے کا شرف حاصل رہا اور میں نے ان کی قلندرانہ ادائیں اور سکندرانہ جلال اُن کا سوز اور ان کی حقیقت بین نگاہ اور ان کی شعری کاوش کو اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ یہ عزت مجھے میرے محسن سید والا گہر سر سید ثانی ڈاکٹر راس مسعود کی بدولت حاصل ہوئی تھی جن کا میں بھوپال میں معتمد خاص تھا اور جن کی ہدایت کے مطابق میں اُن باتوں کو لکھ لیا کرتا تھا جو اقبال کی مجلسوں میں ہوتی تھیں۔ یہاں یہ بات میں بالکل صاف کر دینا چاہتا ہوں کہ حضرت علامہ اقبال سے میرا

وہی کفش برداری کا رشتہ تھا جو ان کے خاص ملازم علی بخش صاحب کا تھا۔ اس سے زیادہ کسی طرح بھی میرا درجہ ان کے مقابلہ میں نہیں تھا۔ اس میں کسی کو بھی کوئی غلط فہمی نہ ہونا چاہیے۔

اپنی "مہتاب سے تابندہ تر" زندگی کے آخری ایام میں جب اقبال ۱۹۳۵ء اور ۱۹۳۶ء کے درمیان تین بار بھوپال بغرض علاج تشریف لاتے اور ریاض منزل اور شیش محل میں قیام فرمایا، اُن ہی کے اپنے الفاظ میں وہ آلام اور مصائب میں گرفتار تھے۔ ایک طرف خطرناک علالت اور دوسری طرف ہر طرح کے تفکرات۔ راس مسعود کو ان باتوں کا شدید احساس تھا۔ راس مسعود ہی ایک ایسے واحد شخص تھے جو اقبال سے کھل کر بات کر سکتے تھے۔ اقبال کی خطرناک بیماری اور اُن آلام اور مصائب کے پیش نظر اہم سوال یہ تھا کہ اگر حضرت علامہ کو اقتصادی تفکرات سے جلد از جلد کسی حد تک نجات نہ دلائی گئی تو وہ اس عظیم الشان کام کو قدرے سکونِ قلب کے ساتھ کس طرح انجام دے سکیں گے جو اُن کے ذہن میں تھا یعنی قرآنِ حکیم کے متعلق وہ کتاب جس کو وہ عالمِ انسانیت کی خدمت میں بطور اپنے آخری تحفے کے پیش کرنا چاہتے تھے۔ نواب حمید اللہ خان اور سید راس مسعود اچھی طرح جانتے تھے کہ اس وقت سارے عالمِ اسلام میں اقبال ہی وہ دانائے راز تھے جو کتابِ زندہ کی حقیقتِ لایزال کو فلسفہ جدید کی روشنی میں دنیا کے سامنے پیش کر سکتے تھے۔ اقبال اس کتاب کو لکھنے کے لیے بہت بے چین تھے۔ آخر کار حضرت علامہ نے نواب حمید اللہ کی پیشکش منظور فرمائی۔

پانچ سو روپیہ ماہوار کا یہ علمی وظیفہ یکم جون ۱۹۳۵ء سے جاری ہوا تھا اور ۲۰ اپریل ۱۹۳۸ء کو ختم ہو گیا۔ اس قلیل رقم کے علاوہ حضرت علامہ نے اور کوئی مالی مدد کسی سے بھی لینا منظور نہیں فرمایا تھا۔ اقبال نے اس دوران باوجود اپنی علالت کے کتاب مذکور کا کچھ خاکہ تیار کر لیا تھا۔ اس سلسلہ کے دو ایک نوٹس انہوں نے مجھے شیش محل میں لکھوائے بھی تھے۔ کچھ مخطوطات کو دیکھنے کے لیے وہ مشرق وسطیٰ اور کیمبرج بھی جانا چاہتے تھے لیکن بیگم اقبال کی وفات اور اپنی مسلسل علالت کی وجہ سے وہ ہندوستان سے باہر تشریف نہ لے جا سکے اور آخر کار ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو انتقال فرما گئے۔

اقبال بغرضِ علاج تین بار بھوپال تشریف لائے۔ پہلی بار انہوں نے ریاض منزل میں سید راس مسعود کے ساتھ قیام فرمایا تھا اور دوسری اور تیسری بار ان کا قیام شیش محل

میں رہا تھا۔ اپنی علالت اور اپنی علمی اور شعری کاوشوں کے باوجود جس میں وہ علاج کے اوقات کو چھوڑ کر مشغول رہتے تھے، حضرت علامہ بھوپال میں ہر اس شخص سے ملتے تھے جو ان کی خدمت میں حاضری دیتا تھا۔ بھوپال میں میرے ساتھ وہ کئی بزرگوں اور عالموں کے مزارات پر فاتحہ خوانی کے لیے تشریف لے گئے۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کی قبر پر فاتحہ پڑھنے کے بعد وہ دیر تک خاموش کھڑے رہے۔ مجھ سے فرمایا:

"اگر بجنوری کو اللہ عمر دراز عطا کرتا تو وہ اپنی خداداد قابلیت سے دنیائے علم وادب میں انقلاب پیدا کر دیتا۔"

بھوپال میں چونکہ میں بطور ان کے کفش بردار کے اقبال کی خدمتِ اقدس میں حاضر رہتا تھا، میں ان کی الہامی صحبتوں میں بھی برابر موجود رہتا تھا، میں نے ان کی زبان مبارک سے تقریباً ان تمام نظموں کو سنا جو انہوں نے بھوپال میں اپنے قیام کے دوران تخلیق فرمائی تھیں۔ سید راس مسعود ہی ایسے واحد شخص تھے جو ان سے ان نظموں کو سنانے کی فرمائش کر سکتے تھے، وہ ان کو اقبال کہہ کر مخاطب کرتے تھے۔ اس سے زیادہ میری خوش قسمتی اور کیا ہو سکتی تھی کہ چند اشعار حضرت علامہ نے مجھے بھی لکھوائے تھے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔ یہ دیکھ کر سید راس مسعود نے اقبال سے کہا تھا:

"اقبال یہ لڑکا تو تمہارا ایکرمان بنتا جا رہا ہے۔"

حضرت علامہ کی فیضانی صحبتوں میں وہ سب نامی گرامی حضرات شامل ہوتے تھے جو ان کی مزاج پرسی کے لیے باہر سے بھوپال آتے تھے مثلاً ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین، پروفیسر سیدین صاحب، ڈاکٹر ہادی حسن، ڈاکٹر ظفر الحسن، مولوی عبدالحق بابائے اُردو، سر تیج بہادر سپرو، محترمہ سروجنی نائیڈو، مسٹر غلام محمد، علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا شوکت علی وغیرہ۔

اب دو تین فیضانی صحبتوں کا حال سنیے۔ ریاض منزل میں اقبال نے ایک محفل میں اپنی وہ نظم سنائی جس کا عنوان ہے "سلطانی" اس نظم کا ایک شعر ہے:

خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی

راس مسعود اس شعر کو بار بار پڑھنے لگے اور فلسفۂ خودی پر گفتگو شروع ہو گئی، جس میں عابد حسین اور سیدین نے نمایاں حصہ لیا۔ آخر میں اقبال نے اپنا ایک شعر پڑھا:

دلبری بے قاہری جادوگریست

دلبری با قاہری پیغمبریست

ریاض منزل شہر سے ذرا باہر نہایت پرفضا مقام پر واقع ہے۔ اس کوٹھی کے بالکل سامنے بھوپال کا بڑا تالاب ہے۔ ایک رات اقبال ریاض منزل میں رونق افروز تھے۔ سر راس مسعود ہیں اور علی بخش ان کی خدمت میں حاضر تھے علامہ اس رات بہت شگفتہ موڈ میں تھے فرمایا:

"بھوپال بہت خوبصورت شہر ہے۔ حُسن سے لطف اندوز ہونے کے لیے حقیقت بیں نظر کی ضرورت ہے۔"

پھر کافی دیر خاموش رہنے کے بعد دو شعر مجھے لکھوائے اور پھر سید راس مسعود کو وہ پوری نظم سنائی جس کا عنوان ہے "نگاہ" اور جس کا آخری شعر ہے:

نگاہ ہو تو بہائے نظارہ کچھ بھی نہیں

کہ بیچتی نہیں فطرت جمال و زیبائی

بھوپال سے متعلق اقبال کی اس نظم نے تاریخِ ادب میں بھوپال کو اسی طرح امر بنا دیا جس طرح گوئٹے نے ویمر کو بنایا ہے۔

سید راس مسعود نے بھوپال میں کالی داس کے ڈراموں کو اردو میں ترجمہ کرانے کا کام شروع کرایا تھا۔ ایک طرح کی سنسکرت اکادمی بنائی گئی تھی۔ سب سے پہلے میگھ دوت کا ترجمہ کیا جا رہا تھا۔ ایک دن ریاض منزل میں بڑے بڑے پنڈت اور شاستری جمع تھے۔ حضرت علامہ بھی تشریف فرما تھے۔ سنسکرت سے اردو میں ترجمے کی مشکلات کا ذکر چھڑ گیا۔ سر راس مسعود کی فرمائش پر انہوں نے حاضرینِ جلسہ کو علامہ کی وہ نظم سنائی جس کا عنوان ہے "آفتاب" علامہ نے فرمایا:

"شاستری جی تو یہی کہیں گے کہ یہ گایتری منتر نہیں ہے کیونکہ گایتری کے سنسکرت الفاظ کا اردو میں ترجمہ کرنا تقریباً ناممکن ہے۔"

پھر فرمایا:

"اس نظم کے بعض الفاظ پر تو میرے لیے کُفر کا فتویٰ صادر کر دیا گیا۔"

راس مسعود نے قہقہہ لگایا اور علامہ کا یہ مصرع پڑھا:

"زاہدِ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا

ایک دن صبح کے وقت اقبال شیش محل کے سامنے والے میدان میں ٹہل رہے تھے۔ اس تاریخی میدان کے چاروں طرف مساجد ہیں۔ میں علامہ کے ساتھ تھا یکایک علامہ بہت بے چین

نظر آتے۔ فرمایا! اندر چلو۔ شیش محل میں پہنچ کر وہ اپنے پلنگ پر بیٹھ گئے اور کافی دیر تک بالکل خاموش رہنے کے بعد یہ دو شعر لکھواتے :

یہ سحر جو کبھی فردا ہے کبھی ہے امروز
نہیں معلوم کہ ہوتی ہے کہاں سے پیدا
وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود
ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا

جب راس مسعود تشریف لاتے تو میں نے علامہ کی موجودگی میں اُن کو یہ اشعار سناتے راس مسعود نے کہا :

"یہ حقیقت ہے لیکن افسوس اب تو اذاں کی صرف رسم باقی رہ گئی ہے۔"

اور پھر اقبال کا یہ شعر پڑھا :

تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال
تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام

۴ اپریل ۱۹۳۶ء کو جب اقبال شیش محل میں مقیم تھے میں صبح کے وقت حسبِ معمول اُن کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا، فرمایا :

"تم اچھے آ گئے مجھے تمہارا انتظار تھا۔ رات میں نے مسعود کے دادا سیّد احمد خاں کو خواب میں دیکھا۔ انہوں نے مجھ سے کہا۔ میں حضور رسالتمآبؐ کی خدمت اقدس میں اپنی صحت کے لیے عرضداشت پیش کروں۔ میری آنکھ کھل گئی۔ میری زبان پر یہ شعر تھا :

با پرستارانِ شب دارم ستیز
باز روغن در چراغِ من بریز

میں نے اُسی وقت حضور رسالت مآبؐ کی خدمت میں بطور نذرانۂ عقیدت اشعار لکھنا شروع کر دیے۔"

یہ کہہ کر وہ خاموش ہو گئے۔ میں نے اُن کو اتنا بے چین کبھی نہیں دیکھا تھا۔ عجب کیفیت طاری تھی ان کی پیشانی پر پسینے کی بوندیں تھیں۔ کافی دیر تک بالکل خاموش رہنے کے بعد انہوں نے مجھ سے فرمایا :

"میرے پاس بیٹھ جاؤ اور جو میں بولتا جاؤں لکھتے جاؤ۔"

انہوں نے مجھ سے کئی شعر لکھوائے۔ وہ بہت آہستہ آہستہ نہایت کمزور آواز میں اشعار بول رہے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ نور کی بارش ہو رہی ہے۔ اشعار خود بخود نازل ہو رہے تھے۔ پھر ان کی آواز تقریباً بند ہو گئی اور وہ اس قدر روئے کہ رخسار آنسوؤں سے تر ہو گئے۔ کافی دیر کے بعد فرمایا:

"اب اس وقت تم جاؤ اور جو کچھ تم نے لکھا ہے اس کو میرے سرہانے رکھ دو۔"

ایک دن شیش محل میں سید راس مسعود، عابد حسین، سید ین، شعیب قریشی اور یہ خاکسار علامہ کی خدمت میں حاضر تھے عظمت آدم کا ذکر چھڑ گیا۔ علامہ نے آنکھیں نیم وا کرتے ہوتے کہا:

"ان کی منزل تو منزل کبریا ہے۔"

اس پر راس مسعود نے اقبال کا یہ شعر پڑھا:

شعلہ در گیر زد بر خس و خاشاک من
مرشد رومی کہ گفت منزل ما کبریاست

عابد حسین نے کہا فاؤسٹ نے بھی ابلیس سے یہ پیمان کیا تھا کہ اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کر کے کہوں کہ ٹھہر جا تو، کتنا حسین ہے تو تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعر ذلت میں دھکیل دے۔ راس مسعود نے پھر علامہ کا یہ مصرع پڑھا:

"سر منزل نہ دارم کہ بمیرم از قرارے"

اقبال نے کہا مسعود تم کو تو میرے بہت سے فارسی اشعار یاد ہیں۔

غرض کس کس بات کا ذکر کروں یہ داستان تو بہت طویل ہے۔ یہ تو میرے عشق کا قصہ ہے جو ایک دفتر میں بھی نہیں سما سکتا۔

اقبال کے دوران قیام بھوپال ان کی فیضانی مجلسوں میں بڑی عالمانہ باتیں ہوتی رہتی تھیں۔ خودی اور بے خودی، عشق اور عقل، تصور زمان و مکاں، حیات اور مرگ، جبر اور اختیار، حکومت اور ریاست، بندہ اور خدا غرض اس طرح کے عظیم مسائل زیر بحث آتے تھے۔ علامہ زیادہ تر تو خاموش رہتے لیکن اپنی ناسازی طبع کے باوجود وہ جب ان مسائل کے بعض اہم نکات آہستہ آہستہ بہت دھیمی آواز میں بیان کرتے تو ان کے علم کا اندازہ لگانا کم از کم میرے لیے ناممکن تھا۔ راس مسعود ان کی باتوں کو سن کر اقبال ہی کا یہ شعر ان کو سنایا کرتے تھے۔

خرد افروز مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں

۳۱ جولائی ۱۹۳۴ء کو بھوپال میں سیدِ والا گوہر سر سید ثانی سر راس مسعود کا انتقال ہو گیا۔ ان کے جسدِ خاکی کو حسن محمد حیات صاحب اور میں نے علی گڑھ لے جا کر یونیورسٹی مسجد میں سر سید اور سید محمود کی قبروں کے درمیان دفن کیا۔ راس مسعود کی رحلت کا اقبال کو ناقابلِ بیان رنج ہوا۔ اقبال نے ۷ اگست ۱۹۳۴ء کو مجھے حسب ذیل خط لکھا:

ڈیر ممنون صاحب

مسعود مرحوم کے کتبۂ مزار کے لیے میں نے حسب ذیل رباعی انتخاب کی ہے:

نہ پیوستم دریں بستاں سرا دل
ز بندِ ایں و آں آزادہ رفتم
چو بادِ صبح گردیدم دمے چند
گلاں را رنگ و آبے دادہ رفتم

یہ رُباعی میں نے اپنے کتبۂ مزار کے لیے لکھی تھی۔ لیکن تقدیر الٰہی یہ تھی کہ مسعود مرحوم مجھ سے پہلے اس دنیا سے رخصت ہو جاتے حالانکہ عمر کے اعتبار سے مجھ کو اُن سے پہلے جانا چاہیے تھا اس کے علاوہ رباعی کا مضمون مجھ سے زیادہ اُن کی زندگی اور موت پر صادق آتا ہے۔

لیکن اگر ایک ہی مطلع اُن کے سنگِ مزار پر لکھنا ہو تو مندرجہ ذیل شعر میرے خیال میں بہتر ہو گا:

اے برادر من ترا از زندگی دادم نشاں
خواب را مرگِ سبک داں مرگ را خوابِ گراں

باقی خیریت ہے مسعود کا غم باقی رہے گا جب تک میں باقی ہوں۔ میرے پہلے خط کا مفصل جواب دیجیے۔

محمد اقبال

اقبال نے سنگِ مزار کے سلسلہ میں سیدین کو بھی لکھا۔ طے یہ کیا گیا کہ رُباعی لوحِ مزار پر کندہ کرائی جائے۔

۲۳ اگست ۱۹۳۴ء کو اقبال نے مجھ کو پھر ایک مکتوب ارسال فرمایا جس کا اقتباس

حسبِ ذیل ہے:

"مسعود مرحوم کی وفات پر جو اشعار میں نے لکھے تھے وہ آج میں نے رسالہ "اردو" میں چھپنے کے لیے حیدرآباد دکن بھیج دیے ہیں۔ مدیر رسالہ مولوی عبدالحق، مسعود نمبر نکالنے والے ہیں۔ آپ کو یہ رسالہ بھوپال میں مل جائے گا خود بھی پڑھیے اور لیڈی مسعود کو بھی سنایئے۔"

اس تاریخی نوحہ کا صرف ایک شعر پیش ہے:

زوالِ علم و ہنر مرگِ ناگہاں اس کی
وہ قافلے کا متاعِ گراں بہا مسعود

میری خوش بختی اور اُن کی خادم نوازی ملاحظہ فرمایئے کہ شاعرِ مشرق دانائے راز حضرت اقبال مجھ پر بے حد شفقت فرماتے تھے۔ ان کو میرے مستقبل کی بہت فکر تھی۔ ۱۹ اپریل ۱۹۳۸ء کو یعنی اپنے انتقال سے دو روز قبل تک حضرت علامہ نے مجھ کو یاد رکھا۔ شاید میرے نام ان کا یہ خط اُن کا آخری خط تھا۔ اس کے بعد انہوں نے کسی کو کوئی خط نہیں لکھا۔

تقریباً ۲۵ سال سے میں اس کوشش میں تھا کہ بھوپال میں اقبال کی یادگار قائم کرائی جائے آخر کار رب العزت کی بارگاہ سے یہ دعا قبول ہوئی۔ بھوپال میں اقبال کے شایانِ شان یادگاریں قائم کی گئی ہیں اس کام میں بھوپال کے ایک لائق فرزند جناب عزیز قریشی ایم۔ پی نے نمایاں حصہ لیا۔ حکومت مدھیہ پردیش کی اس ادب نواز سیکولر پالیسی کی جس قدر تعریف کی جائے وہ کم ہے۔ اس سیکولر حکومت کے سابق وزیرِ اعلیٰ جناب ارجن سنگھ نے یہ احکام جاری کیے تھے کہ شیش محل کے سامنے والے میدان کا نام اقبال میدان رکھا جائے۔ بھوپال ڈولپمنٹ اتھارٹی کے ذریعہ اس میدان میں ایک نہایت حسین کلچرل پارک تعمیر کرا کے وہاں ایک شاندار اقبال میموریل تعمیر کرایا جائے۔ اقبال ادبی مرکز قائم کیا جائے۔ اور اس مرکز کو شیش محل کے وہ کمرے دیے جائیں جن میں اقبال نے قیام فرمایا تھا۔ مدھیہ پردیش کے موجودہ ادب نواز وزیرِ اعلیٰ شری موتی لال ووہرا نے اقبال کی یادگاروں کی ان اسکیموں کو اپنے سیکولر ادب نواز ذہنیت کا بہترین مظاہرہ کر کے نہایت عمدگی کے ساتھ مکمل کرایا ہے۔ اقبال میدان اور اس کا میموریل، ہندوستان میں اقبال کی نہایت شاندار یادگار ہے اور ہندوستان اور بیرونِ ہندوستان کے لوگ بھوپال آ کر اس کی زیارت کر رہے ہیں اور اس قومی یک جہتی کے سنگم کی تعریف کر رہے ہیں۔

مدھیہ پردیش کے موجودہ ادب نواز وزیر اعلیٰ شری موتی لال وورانے میری درخواست پر ایک آل انڈیا اقبال ایوارڈ بھی منظور فرمایا ہے جو پچاس ہزار روپے سالانہ کا ہے۔ ان کی قومی یک جہتی کی کوششوں کا یہ ایک اور شاندار ثبوت ہے۔

ہماری مرکزی اور صوبائی حکومتوں کے سیکولر کردار کا یہ جیتا جاگتا مظاہرہ تاریخ ادب میں سنہرے الفاظ میں لکھا جائے گا۔

حضرت علامہ اقبال کا ادنیٰ کفش بردار
ممنون حسن خان
صدر آل انڈیا علامہ اقبال ادبی مرکز، بھوپال
و صدر نشیں بھوپال ڈیولپمنٹ اتھارٹی

نوٹ:-
یہ مضمون ۲۱ اپریل ۱۹۸۶ء کو حیدر آباد میں منعقدہ "عالمی اقبال سیمینار" میں پڑھا گیا۔

ممنون حسن کا خط جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کے نام

Phones 74567
76006
Humayun Manzil
Oppt; Fire Station
19, Sultania Rd;
BHOPAL (462001).
INDIA.

۲۹ جولائی ۱۹۸۶ء

عزیز القدر عزت مآب عالی مرتبت میاں جاوید سلمہٗ، سلام مسنون
بہت بہت دعائیں۔
مدت دراز سے خیریت نہیں معلوم ہوئی۔ فکر ہے۔ ذرا دو چار منٹ کا

وقت نکال کر اپنی اور جملہ متعلقین کی خیریت سے آگاہی بخشی جائے۔ ممنونِ کرم تو ہمیشہ سے ہوں ہی اور زیادہ ممنون ہوں گا۔ خدا کرے آپ سب ہر طرح سے بخیریت اور خوش و خرم ہوں۔

اس عریضہ کے ساتھ آپ کی خدمت میں اپنی اس تقریر کی ایک نقل ارسال کر رہا ہوں جو مَیں نے عالمی اقبال سیمینار حیدرآباد (دکن) میں دی تھی۔ شاید آپ کو پسند آئے۔ اگر آپ مناسب خیال فرمائیں اور کوئی حرج یا دشواری نہ ہو تو اس تقریر کو آپ پاکستان کے کسی اچھے رسالے میں شائع کرا دیں۔ ویسے یہ اس قابل تو نہیں ہے کہ اس کی اشاعت کی جائے لیکن چونکہ حضرت علامہ کی چند فیضانی صحبتوں کا اس میں ذکر ہے اس لیے شاید پاکستان میں یہ پسند کی جائے۔ غالباً "نقوش" میں آپ کی مدد سے یہ تقریر چھپ سکتی ہے۔ اگر ذرا بھی دقت ہو شائع کرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

آپ اپنی مصروفیت کی وجہ سے گزشتہ اپریل ۸۶ء میں تو ادبی سیمینار میں ہمارے پاس بھوپال میں تشریف نہ لا سکے جس کا مجھے اور بھوپال میں تمام علم دوست حضرات کو بہت افسوس ہے۔ حیدرآباد والے بھی بہت افسوس کرتے تھے کہ وہاں عالمی سیمینار میں آپ شرکت نہ کر سکے۔ اب آپ سے میری دست بستہ گزارش ہے کہ آپ بھوپال نومبر ۸۶ء میں ضرور تشریف لائیں۔ اقبال ادبی مرکز یہاں ۸، ۹ اور ۱۰ نومبر کو ایک بڑا سیمینار منعقد کرا رہا ہے۔ منظر حسین برنی صاحب اور دیگر ماہرینِ اقبالیات اس سیمینار میں شرکت کریں گے۔ مَیں آپ کو بہت پہلے اس کی اطلاع دے رہا ہوں۔ کسی نہ کسی طرح میری خاطر آپ کو یہاں اس ادبی جلسہ میں تشریف لانے کی تکلیف اٹھانا ہی پڑے گی۔ اگر آپ نے انکار کیا تو مجھے خود اس عالمِ پیری میں آپ کو یہاں لانے کے لیے لاہور آنا پڑے گا۔ بمہربانی مطلع فرمائیے کہ کیا آپ ہماری خاطر یہ تکلیف اٹھانا منظور فرماتے ہیں۔ آپ کے جواب آنے پر دعوت نامہ اور دیگر کاغذات سیمینار کے مضمون وغیرہ کے متعلق آپ کی خدمت میں باقاعدہ ارسال کروں گا۔ آپ کے پروٹوکول کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے

گا۔ اگر گورنمنٹ آف انڈیا کی منظوری کی ضرورت ہوگی تو میں خود دہلی جا کر ضروری احکام جاری کراؤں گا۔ یہاں آپ ہماری گورنمنٹ کے مہمان ہوں گے جس طرح برنی صاحب بھی ہوں گے۔ اس ادبی تقریب میں مہاراشٹر کے گورنر جناب شنکر دیال شرما بھی شرکت کریں گے اور یوپی کے گورنر جناب عثمان عارف سے بھی درخواست کروں گا کہ وہ بھی شرکت فرمائیں۔ ہمارے مرکز کے ممبران ملک راج آنند، مالک رام، محترمہ قرۃ العین حیدر، جگن ناتھ آزاد، ڈاکٹر علی سردار جعفری، آل احمد سرور بھی سیمینار میں حصہ لیں گے اور مقالات پڑھیں گے حکومت مدھیہ پردیش نے جو آل انڈیا ایوارڈ پچاس ہزار روپے سالانہ کا جاری کیا ہے وہ بھی کسی ایک ماہر اقبالیات کو اس سیمینار میں دیا جائے گا۔ غرض کہ یہ ایک بڑا سیمینار ہوگا۔ اور آپ کی موجودگی سے اس تقریب سعید میں چار چاند لگ جائیں گے۔ مجھے آپ سے پوری امید ہے کہ اس بار آپ ہم سب کو اپنی موجودگی سے ممنونِ کرم فرمائیں گے۔ آپ کے جواب کا انتظار کروں گا۔ یہ تو بالکل ادبی سیمینار ہے۔ خداوند کریم آپ سے ایک بار تو میری ملاقات کرا دے۔ ہم تو اب مرزا کی طرح کہتے رہتے ہیں

"عزیز و اب اللہ ہی اللہ ہے۔"

پاکستان کے ایک صاحب نے مجھے ایک کتاب ارسال کی ہے جس کا عنوان ہے "خدوخالِ اقبال" اس کتاب کو محمد امین زبیری نے لکھا تھا جو مدت ہوئی مرحوم ہو گئے۔ اپنی زندگی میں تو وہ یہ "کارِ نمایاں" نہ کر سکے۔ لیکن ان کے صاحب زادے نے کسی صاحب کے ذریعہ اب یہ کارِ بد کرایا ہے

"اگر پدر نہ تواند پسر تمام کند"

کتاب کو پڑھنے سے مجھے بخار آ گیا۔ جعفر تو مر گیا لیکن اس کی روح زندہ ہے۔ افسوس کہ ملتِ اسلامیہ میں ایسے بدنفس اور کینہ پرور لوگ موجود ہیں۔ آپ نے شاید اس کتاب کو پڑھا ہوگا۔ اس میں ہر طرح حضرت علامہ کے بلند و بالا کردار کو مسخ کرنے کی ناکامیاب کوشش کی گئی ہے۔ ابھی یہ کتاب ہندوستان میں صرف میرے پاس ہے اور

انشاء اللہ میں اس کا جواب ضرور لکھوں گا اور پاکستان ہی میں شائع کراؤں گا۔ محمد امین زبیری مرحوم نے علامہ شبلی نعمانی مرحوم کے کردار پر بھی کچھ اسی طرح ناکامیاب حملہ کیا تھا۔ اور ایک کتابچہ شائع کیا تھا جس کا عنوان ہے "شبلی کی رنگین زندگی"۔ مہربانی کر کے مطلع فرمائیں کہ کیا محمد امین کی کتاب "خدوخال اقبال" آپ تک پہنچ گئی ہے یا نہیں اور پاکستان کے ادیب محمد امین صاحب مرحوم کی غلط بیانیوں کا جواب دے رہے ہیں یا نہیں۔ کتاب مذکور کی فوٹو اسٹیٹ کاپی میں بزمی کو بھی ارسال کر رہا ہوں اور وہ بھی انشاء اللہ اس بے ادبی اور غلط بیانی کا جواب شائع کریں گے۔

عزیزہ منیرہ سلمہا کی خیریت سے اطلاع دیجیے اور ان تک میری دعائیں اور پیار پہنچا دیا جائے۔ اپنی بیگم صاحبہ محترمہ اور بچوں کو منیرہ سلمہا کے شوہر نامدار اور بچوں کو بھی میری دعائیں پہنچا دی جائیں۔ اللہ ہمیشہ آپ سب کے ساتھ رہے!!

یہاں چند لوگ (مسلمان) میرے بھی پیچھے پڑ گئے ہیں اور کہتے ہیں کہ میں نے اقبال میدان بنوا کر لاکھوں روپیہ خائع کرا دیا اور یہ کہ حضرت علامہ سے میرا کوئی تعلق نہ تھا۔ بہر حال یہ تو آنے والا وقت ہی بتاتے گا کہ اقبال پارک اور اقبال مرکز بنوا کر اور اقبال ایوارڈ قائم کرا کر میں نے ملت اسلامیہ کی ایک ادنیٰ خدمت کی یا نہ کی۔ اور بھوپال کے نام کو تاریخ ادب میں زندہ جاوید کرا دیا یا نہیں۔ رہا میرے اس تعلق خاص کو جو علامہ سے جو علی بخش مرحوم کی طرح بطور ان کے ادنیٰ صفحہ گوشس اور کفش بردار کے تھا اور اس طرح جو روحانی رشتہ اب آپ کے اور عزیزہ منیرہ سلمہا کے ساتھ میرا ہے اس کو آپ سے زیادہ کوئی دوسرا نہیں جانتا۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ اس کی تصدیق فرمائیں کہ حضرت علامہ کے ساتھ میرا تعلق خاص رہا تھا یا میں نے کسی غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اس مسئلہ پر آپ ضرور روشنی ڈالیں گے جس کے لیے میں آپ کا ممنون کرم ہوں گا۔ والسلام

بخدمت جناب عزت مآب عالی مرتبت ڈاکٹر جاوید اقبال سلمہٗ۔

حضرت علامہ اقبال کا ادنیٰ کفش بردار
(ممنون حسن خان)

ہندوستان کے سب سے بڑے اور سب سے قدیم اخبار 'ہندو' میں اقبال میدان کے متعلق ایک مضمون شائع ہوا تھا اس کی بھی ایک فوٹو کاپی ملاحظے کے لیے ارسال کر رہا ہوں اور اقبال میدان کے افتتاح کے موقع پر جو بروشر شائع کیا گیا تھا اس کی بھی ایک کاپی ارسال خدمت کر رہا ہوں۔

ہندوستان اور بیرون ہند کے بڑے بڑے فن کاروں، مجسمہ سازوں اور ادیبوں نے اقبال میموریل کی جو تعریف کی ہے ان تمام کاغذات کی بھی فوٹو کاپیاں بنوا کر انشاء اللہ خدمت والا میں ارسال کروں گا۔ پاکستان میں بھی کئی اخبارات اور رسالوں نے اقبال میدان کی تعریف میں مضامین شائع کیے ہیں جو ملاحظہ سے گزرے ہوں گے۔ اس کے باوجود چند مسلمان حضرات یہاں میرے پیچھے پڑ گئے ہیں کہ میں نے یہ کام کر کے لاکھوں روپے ملیامیٹ کرا دیے ہیں اور حضرت علامہ سے میرا کوئی بھی تعلق نہیں تھا۔ اب آپ اس ستم ظریفی کو ملاحظہ فرمائیں۔ اور میرے لیے دعا فرمائیں کہ

مشکلیں امت مرحوم کی آساں کر دے

میرا عریضہ کافی طویل ہو گیا ہے اور میں بدخط بھی ہوں۔ بہت بہت معافی چاہتا ہوں۔

جواب کا انتظار رہے گا۔

حضرت علامہ کا ادنیٰ سفتہ گوش

ممنون

(ممنون حسن خاں عفی عنہ)

جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کا خط

ممنون حسن خان کے نام

مکرمی و محترمی جناب ممنون حسن خاں صاحب

سلام مسنون۔

آپ کا خط مورخہ ۲۹ جولائی ۱۹۸۶ء مع دیگر ملفوظات اور کاغذات

موصول ہوگیا جس کے لیے میری طرف سے بہت بہت شکریہ قبول فرمائیے۔
عالمی اقبال سیمینار جو حیدرآباد (دکن) میں ۲۱ اپریل ۱۹۸۶ء کو منعقد ہوا
میں آپ کا مقالہ میں نے غور سے پڑھا۔ مقالے میں آپ نے جس محبت
اور خلوص سے حضرت علامہ کی بھوپال میں چند فیضانی صحبتوں کا ذکر کیا ہے اس
سے کوئی بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مقالہ پڑھتے وقت کئی مقامات
ایسے آتے کہ میں اپنے جذبات پر قابو نہ رکھ سکا کیونکہ ایک دفعہ میں بھی حضرت
علامہ کے ساتھ بھوپال گیا تھا۔ اور شیش محل ہی میں ان کے ساتھ ٹھہرا تھا
شیش محل کے سامنے میدان ہے جس کو اب آپ کی کوششوں سے اقبال
میدان کا نام دیا گیا۔ میرے بچپن کی یادیں وابستہ ہیں کیونکہ میں اسی
میدان میں جناب ڈاکٹر باسط (حضرت علامہ کے معالج) کے بچوں کے
ساتھ کھیلتا رہا ہوں۔ آپ نے اپنے مقالے میں اس خواب کا بھی
ذکر کیا ہے جس میں حضرت علامہ نے جناب سید راس مسعود کے دادا
سرسید احمد خان کو خواب میں دیکھا تھا۔ اس خواب کا ذکر حضرت علامہ نے جناب سید راس مسعود کے نام ایک
خط میں بھی کر رکھا ہے "مثنوی پس چہ باید کرد" اسی خواب کے نتیجے میں تحریر کی
گئی۔ دراصل حضرت علامہ نے سرسید احمد خان سے اپنی علالت اور معذوری
کی شکایت کی تھی اور انہوں نے ارشاد فرمایا تھا کہ حضور رسالت مآب
کی خدمت اقدس میں اپنی صحت یابی کے لیے عرضداشت پیش کرو۔ خواب
ہی میں اشعار کا تلاطم امڈ آیا اور انہیں اشعار نے بعد میں مثنوی پس چہ باید کرد
کی صورت اختیار کی۔ اسی طرح مقالے میں آپ نے ریاض منزل میں بعض
صحبتوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک آدھ میں میں موجود تھا۔ آپ
کے مقالے کی حیثیت تاریخی ہے کیونکہ حضرت علامہ کو جاننے والی ہستیاں
رفتہ رفتہ اٹھتی چلی جا رہی ہیں۔ اسی سبب میں نے آپ کا یہ مقالہ پاکستان
کے ایک معروف روزنامہ "نوائے وقت" جو لاہور، کراچی، راولپنڈی اور
ملتان سے بیک وقت شائع ہوتا ہے، میں اشاعت کے لیے بھجوا دیا
ہے۔ اسی طرح اقبال اکیڈمی کے رسالہ "اقبال ریویو" میں بھی یہ مقالہ شائع
ہوگا۔ نوائے وقت اور اقبال ریویو میں آپ کی ارسال کردہ تاریخ تعمیر یادگار

اقبال بھوپال کا قطعہ۔ اقبال میدان کے افتتاح کے موقع پر شائع شدہ بروشر اور یادگارِ اقبال کے سلسلے میں مینارِ شاہین کی تصاویر، مع اس انگریزی مضمون کے جو ہندوستان کے اخبار "ہندو" میں اس ضمن میں شائع ہوا، سب کی سب شائع کیے جائیں گے۔ اشاعت کے بعد میں ان شاء اللہ ان کی نقول آپ کو ارسال کردں گا۔

افسوس ہے میں حیدر آباد دکن والے عالمی اقبال سیمینار میں شریک نہ ہو سکا۔ اب آپ فرما رہے ہیں کہ ۸۔ ۹ اور ۱۰ نومبر ۱۹۸۶ء کو بھوپال میں اقبال ادبی مرکز ایک بہت بڑا سیمینار منعقد کر رہا ہے اور آپ کی خواہش ہے کہ میں اس ادبی جلسے میں شریک ہوں۔ مگر افسوس ہے کہ ان ایام میں چونکہ لاہور اور پاکستان کے دیگر شہروں میں بھی حضرت علامہ کی یاد میں تقاریب کے انعقاد کا اہتمام کیا جاتا ہے اس بنا پر میرے لیے بھوپال آسکنا ممکن نہیں۔ علاوہ اس کے ماہِ نومبر ۱۹۸۶ء میں او۔ آئی۔ سی کے تحت اسلامی ورثے کے تحفظ کے سلسلے میں ایک ادارے کی میٹنگ کے لیے میرا استنبول (ترکیہ) جانے کا امکان ہے۔ اصل میں میری تو یہ کوشش ہے کہ ایسے ہی کسی موقعے پر اقبال اکیڈمی پاکستان کے ذریعے آپ کو مقالہ پڑھنے کے لیے لاہور بلوایا جائے تاکہ اس طرح نہ صرف ہماری آپس میں ملاقات ہو سکے بلکہ آپ عزیزہ منیرہ، اُن کے شوہر اور بچوں سے بھی مل سکیں اور اسی طرح مزارِ اقبال پر بھی حاضری دے سکیں جگن ناتھ آزاد، آل احمد سرور، مولانا صباح الدین عبدالرحمان اور گوپی چند نارنگ اسی طرح دو تین بار لاہور آ چکے ہیں۔ اب اگر آپ کی صحت اجازت دے اور آپ لاہور تک سفر کرنے کے لیے تیار ہوں تو مجھے ضرور تحریر کیجیے گا تاکہ آپ کو لاہور مدعو کیا جا سکے۔

میری نظروں سے کتاب خدوخالِ اقبال نہیں گزری۔ البتہ میں نے اس کے متعلق سن رکھا ہے۔ حضرت علامہ اقبال کے کردار کو مسخ کرنے کی ایسی کوششیں ہندوستان اور پاکستان میں ہوتی رہتی ہیں لیکن اُن کا نوٹس نہیں لیا جاتا۔ بہرحال اگر آپ اس پر تبصرہ تحریر کریں تو بیشک اُس

کی نقل مجھے بھیج سکتے ہیں اور اگر آپ چاہیں تو اس تبصرے کو یہاں کی اخبارات اور رسائل میں شائع کرایا جا سکتا ہے۔ پاکستان کے ادبا نے اس کتاب میں درج غلط بیانیوں کا جواب دینا ضروری خیال نہیں کیا۔ شاید اُن کے نزدیک ایسے لٹریچر کی کوئی اہمیت نہیں۔

عزیزہ منیرہ بخیریت ہیں۔ انہیں، ان کے شوہر اور بچوں کو آپ کا سلام اور دعائیں پہنچا دی گئی ہیں۔ وہ بھی آپ کی دعاؤں کا شکریہ ادا کرتی ہیں اور سلام بھیجتی ہیں۔

مجھے یہ پڑھ کر سخت تعجب ہوا کہ وہاں کے بعض مسلمان آپ کے پیچھے پڑ گئے ہیں کہ آپ کا حضرت علامہ سے کوئی تعلق نہ تھا اور یہ کہ آپ نے اقبال میدان تعمیر کروا کر لاکھوں روپے ضائع کرا دیے۔ میرے لیے یہ امر مزید کوفت کا باعث ہے کہ ایسا وقت بھی آنا تھا کہ اس ضمن میں آپ مجھ سے تصدیق کرانا چاہیں گے۔ آپ نے لکھا ہے کہ میں اس کی تصدیق کروں کہ آپ کا تعلق حضرت علامہ سے رہا تھا یا آپ نے کسی غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ آپ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلے پر روشنی ڈالوں۔ ایک ایسی بات جو اظہر من الشمس ہو پر کیا روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔ پاکستان میں تو اقبال شناس آپ کو ان چند برگزیدہ ہستیوں میں شمار کرتے ہیں جن کی حضرت علامہ سے وابستگی تھی۔ مجھے بھی آپ بخوبی یاد ہیں کیونکہ میں بھی جب حضرت علامہ کے ساتھ بھوپال آیا تو آپ سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا تھا۔ جناب سید راس مسعود کے معتمد خاص ہونے کے سبب وہ آپ ہی کو اپنے جگری دوست کی بھوپال میں نگہداشت کے لیے وقف کر دیا کرتے تھے میں نے اس کا ذکر زندہ رُود کی جلدوں میں بھی کر رکھا ہے۔ پھر آپ کے نام حضرت علامہ کے کئی خطوط اقبال نامہ کی جلدوں میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔ اس لیے آپ کو اس ضمن میں میری تصدیق کی ضرورت نہیں کیونکہ آپ کے حضرت علامہ سے تعلق کی تصدیق تو وہ خود آپ کے نام اپنے خطوط میں کر چکے ہیں۔

بھوپال میں اقبال میموریل کے سلسلے میں ہندوستان اور بیرون ہند

کے بڑے بڑے فنکاروں، مجسمہ سازوں اور ادیبوں نے جو تبصرے یا کلمات شائع کرائے ہیں۔ ان تمام کاغذات کی نقلیں بھی مجھے ارسال کیجیے گا جو یہاں کی اخباروں میں شائع کرائے جا سکتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ آپ نے بھوپال میں بالخصوص شیش محل میں اقبال مرکز قائم کروا کر اور اس کے سامنے اقبال میدان میں مینارِ شاہین تعمیر کروا کر نیز پچاس ہزار روپے کی مالیت کا اقبال ایوارڈ مقرر کروا کر نہ صرف بھوپال کے نام کو تاریخِ ادب میں زندہ جاوید کر دیا یا ہندوستان میں ملتِ اسلامیہ کی خدمت کی بلکہ پاکستان اور ہندوستان کی آپس میں محبت اور دوستی قائم و دائم رکھنے کی ایک ایسی مثال قائم کر دی ہے جس کو آنے والی نسلیں سراہتی رہیں گی۔ اللہ تعالیٰ آپ کو اس خدمت کا ضرور اجر دے گا۔ امید ہے آپ بخیریت ہوں گے۔

والسلام
خیر اندیش
جاوید اقبال

نوٹ:-
آپ کا میرے نام خط مورخہ ۲۹ جولائی ۱۹۸۶ء اور میرا یہ جواب بھی اقبال اکیڈمی کے رسالے اقبال ریویو میں شائع ہو رہا ہے۔ اس رسالے کی ایک کاپی آپ کو ارسال کر دی جائے گی۔ انشاءاللہ۔

جاوید اقبال

166

THE MUSLIM WORLD

A JOURNAL DEVOTED TO THE STUDY OF ISLAM AND OF CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONSHIP IN PAST AND PRESENT

Founded in 1911.
Sponsored by Hartford Seminary since 1938.

Offers a variety of articles on Islamic Theology, Literature, Philosophy, and History. Dedicated to constructive inter-religious thought and interpretation. Book reviews. Current notes. Survey of periodicals.

Annual Subscription Rates: Individuals, U.S. $15.00
Institutions, U.S. $20.00

Please make checks payable to *The Muslim World* and mail to:
The Muslim World
Duncan Black Macdonald Center
77 Sherman Street
Hartford, Connecticut U.S.A. 06105

Published by
The Duncan Black Macdonald Center
at Hartford Seminary

تبصرۂ کتب

مصنف : محمد امین زبیری
مبصر : سیّد نظر زیدی

خدوخالِ اقبالؒ پر ایک نظر

حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ اس لحاظ سے یقیناً بہت خوش نصیب ہیں کہ اُن کی زندگی ہی میں اُن کی شاعرانہ عظمت اور اعلیٰ فکری صلاحیتوں کا اعتراف کر لیا گیا تھا اور پھر اُن کے مداحوں کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہی ہوتا چلا جا رہا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی نہیں ہے کہ کسی نے اُن کے فکر و فن پر حرف گیری کی ہی نہ ہو۔ یہ سلسلہ بھی اُن کی زندگی ہی میں شروع ہو گیا تھا اور اب تک جاری ہے۔

شاید ہمیشہ سے یونہی ہوتا آیا ہے کہ جب کوئی شخص اپنی خاص اہلیتوں اور جہد و سعی کے باعث عام سطح سے اُبھرتا ہے تو اُس کے مداحوں کے ساتھ نکتہ چیں بھی لازمی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ نکتہ چینی ہمیشہ حسد اور ایسی ہی کسی اور نفسیاتی کمزوری کے باعث نہیں ہوتی بلکہ اس کا محرک جذبۂ خیر بھی ہوتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ بڑے سے بڑا عبقری بھی کمزوریوں اور خامیوں سے بالکل پاک نہیں ہوتا۔ انسان کی یہ حیثیت ہے ہی نہیں کہ اس کی ذات اور اس کے فکر کے سبھی پہلو تابناک ہوں۔ بشری کمزوریوں کے باعث اُس سے کہیں نہ کہیں اور کبھی نہ کبھی کوئی لغزش ہوتی ہے اور درد مند نقاد اس کمزوری کی نشاندہی کر کے گویا اُس پر ایک طرح احسان کرتا ہے۔

یہ بات اپنی جگہ لیکن اس کے ساتھ ہی ایک بہت ہی افسوسناک بات یہ بھی ہے کہ بعض لوگ محض حسد یا کسی نوعیت کے تعصب میں مبتلا ہو کر بھی تنقید و تبصرے کے نام سے دل میں چھپی نفرتوں اور جوش مارتے ہوئے غصّے کا اظہار کرتے ہیں اور اپنے شکار کی خوبیوں کو نظر انداز کر کے بہت کوشش سے خامیاں تلاش کرتے ہیں اور اُن کے انبار لگاتے چلے جاتے ہیں، بلکہ بعض اوقات تو یوں بھی ہوتا ہے کہ اپنی کج فہمی کے باعث خوبیوں کو خامیوں کے خانے میں ڈالنے پر اصرار کرتے ہیں۔

حضرت علامہ اقبالؒ کے اس دوسری قسم کے ایک نقاد کا کارنامہ کتابی صورت میں انہی دنوں منظرِ عام پر

آیا ہے۔ یہ مرحوم محمد امین زبیری کی کتاب "خدوخال اقبال" ہے۔ بقول ناشر یہ کتاب اس کی تاریخ اشاعت سے تقریباً تیس برس پہلے لکھی گئی تھی، لیکن مصنف کی زندگی میں طبع نہ ہو سکی اور یہ شرف اسے اب حاصل ہوا ہے۔ "خدوخال اقبال" کتاب کا تاریخی نام ہے جس سے ۱۳۷۵ھ برآمد ہوتا ہے۔ یہ کتاب $\frac{22 \times 18}{8}$ سائز کے ۱۷۶ صفحات پر مشتمل ہے اور اصل موضوع کے علاوہ اس میں مصنف کے خاندان، اُن کی زندگی اور تصنیفی کارناموں کا ذکر بھی شامل کیا گیا ہے۔

اگرچہ مصنف کا دعویٰ یہ ہے کہ انھوں نے اقبالؒ کے اُن مداحوں کا پول کھولا ہے جو اپنے ممدوح کی مدح و ستائش میں بہت مبالغہ کر رہے ہیں، لیکن کتاب کے ابتدائی اوراق کا مطالعہ کرتے ہوتے ہی یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ حضرت ایک منصف مزاج نقاد کی طرح اقبالؒ کی شخصیت اور ان کے کلام پر اظہار خیال نہیں کر رہے بلکہ انہیں بہر حال ایک معمولی آدمی اور ایک معمولی شاعر ثابت کرنے کے لیے میدان میں اُترے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جب ایک شخص خاص رنگ کے شیشوں کی عینک لگا کر چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے تو پھر ساون کے اندھے کو ہرا ہی ہرا نظر آتا ہے۔

اس کتاب کے بارے میں سب سے پہلا سوال ذہن میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جب اقبالؒ ایک متنازعہ شخصیت نہیں ہیں۔ انہیں بطور ایک شاعر اور بطور مسلمان فلسفی عالمگیر شہرت حاصل ہو چکی ہے، اُن کی مخالفت کرنے اور انہیں ایک معمولی، بلکہ معمولی سے بھی کسی قدر کم درجے کا آدمی ثابت کرنے کی ضرورت کیوں لاحق ہوئی؟ اور کیا اس کاوش بے جا کا کوئی نتیجہ بھی مرتب ہو سکتا ہے؟

اس سوال کا درست جواب یقیناً یہی ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ اللہ پاک نے اقبالؒ کو مقبولیت عام اور شہرت دوام کا جو درجہ عطا فرما دیا ہے اسے کسی طرح بھی گھٹایا نہیں جا سکتا۔ اُن کے خلاف کچھ کہنا تو چاند پر تھوکنے کے مترادف ہے اور سب جانتے ہیں چاند پر تھوکا منہ پر آتا ہے، چنانچہ اس کتاب کے فاضل مصنف کی اپنی شخصیت نامعتبر ہو گئی ہے۔ ان کے قلم سے نکلی ہوئی ابتدائی سطریں پڑھ کر ہی صاف اندازہ ہو جاتا ہے کہ اُن کی حیثیت ادب اور شعر کو عیوب اور کمزوریوں سے پاک دیکھنے کی خواہش رکھنے والے نقاد کی نہیں، بلکہ وہ نکتہ چینوں کے اُس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں جو مختلف وجوہ سے اقبالؒ اور اُن کے پیغام کے سخت مخالف ہیں۔

اقبال کی مخالفت:

عام مطالعے کے مطابق یہ گروہ شروع سے ان تین ٹولوں پر مشتمل رہا ہے:

۱۔ وہ ملادین جو مذہب کو تاریک خیالی اور توہم پرستی کی علامت خیال کرتے ہیں۔ اقبالؒ چونکہ ابتدا ہی سے ملتِ اسلامیہ کے نقیب اور احیائے اسلام کے داعی تھے، اس لیے اس گروہ نے اُن کے خلاف محاذ بنایا اور

اُن کی ذات اور اُن کے کلام کو معمولی ثابت کرنے کے لیے پورا پورا زور لگا دیا۔ بہت آگے چل کر انہوں نے ان کی شاعرانہ عظمت کا اعتراف بھی کیا تو یہ پخ لگا کر کہ وہ ایک سیکولر شاعر تھے۔

۲۔ وہ لوگ جو اُردو ادب کے ایک بڑے فتنے "اہلِ زبان اور غیر اہلِ زبان" میں مبتلا ہو کر اقبالؒ کے کلام میں ایطائے جلی اور ایطائے خفی قسم کی خامیاں تلاش کرتے تھے۔ یاد رہے ایک زمانے میں یہ فتنہ اتنا قوی تھا کہ اگر ایک طرف اقبالؒ جیسے شاعر کو معمولی اور غلط گو ثابت کرنے پر زور صرف کیا جاتا تھا تو دوسری طرف لاہور میں حسرت موہانی جیسے بزرگ شاعر کو کرسی سے گرا دیا گیا تھا اور علامہ تاجور جیسے غیر متعصب اور اردو شاعری کے عظیم سرپرست کے خلاف محاذ قائم کر لیا گیا تھا اور ان کے اس سارے کام کو برباد کر دیا گیا جو وہ اردو ادب کے انتخاب کے سلسلے میں کر رہے تھے۔

۳۔ برادرانِ وطن کا وہ طبقہ جو اندھے تعصب میں مبتلا ہو کر فیصلہ کر چکا تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ کسی عظمت کا ذکر آنے ہی نہ دے گا۔

۴۔ اور اب ایک چوتھا گروہ اُن حضرات کا ہے جو مسئلہ قومیت کے سلسلے میں اقبالؒ اور مولانا حسین احمد مدنی کے اختلاف کے بعد مصروفِ عمل ہوا ہے۔ ان لوگوں کی تعداد اگرچہ زیادہ نہیں اور انہوں نے باقاعدہ کوئی محاذ بھی قائم نہیں کیا لیکن وہ انفرادی طور پر یہ کوشش ضرور کر رہے ہیں کہ اقبالؒ کو ایک معمولی آدمی ثابت کر کے اپنے مرشد کا انتقام لیں۔

بہرحال اس تجزیے کو قیاس بھی قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن اس بات سے تو انکار ممکن ہی نہیں کہ ادب اور شعر کی دنیا میں جیسے ہی اقبالؒ کا قد بلند ہوا اُن کی مخالفت کا آغاز ہو گیا، کسی نے ان کے کلام میں زبان اور عروض کی غلطیاں تلاش کیں، کسی نے تضادات کا سراغ لگایا، کوئی انہیں ایک بے عمل آدمی ثابت کرنے پر تُل گیا۔ کسی نے اُن کی گھریلو زندگی کو موضوعِ سخن بنایا اور کوئی عطیہ فیضی سے اُن کے فرضی معاشقے کی داستان نمک مرچ لگا کر بیان کرتا رہا۔

ان سب الزامات کا الگ الگ جواب دینا ممکن تو ہے، لیکن یہ تبصرہ اس طوالت کا متحمل نہ ہو سکے گا، اس لیے مختصر طور پر ہی کچھ عرض کرنا مناسب ہے اور اس سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ فاضل نقاد نے بحث کی بنیاد ہی ایک غلط تصوّر پر رکھی ہے۔ انہوں نے جتنے بھی اعتراضات اٹھائے ہیں وہ اس مفروضے پر ہیں کہ حضرت علامہ اقبالؒ کو ان کے مداحوں نے ایک مافوق الفطرت اور معصوم عن الخطا شخصیت قرار دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حضرت علامہ کے بعض مداحوں نے کسی قدر غیر محتاط رویہ اختیار کیا ہے اور کچھ جملے ایسے لکھ دیے ہیں جو حدِ اعتدال سے نکلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، ورنہ صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ ان کے تمام سنجیدہ مزاج مداحوں اور منصف مزاج نقادوں نے انہیں ویسا ہی مانا ہے جیسے کہ وہ تھے، یعنی نہ وہ پیغمبر تھے، نہ مجدد،

بلکہ ایک مسلمان فلسفی اور باکمال شاعر تھے۔ ہاں یہ بات ضرور تھی کہ اپنی ان دونوں حیثیتوں میں وہ اپنے دور کے تمام فلسفیوں اور تمام شاعروں سے بہت اونچا مقام رکھتے تھے اور ان کی یہ خوبی دیگر خوبیوں کے علاوہ تھی کہ انہیں اپنی ملّت کے مسائل سے عشق کی حد تک لگاؤ تھا اور انہوں نے احیائے دین کی تمنا کو اس طرح اپنے دل میں بسالیا تھا کہ اس کے سوا کسی اور تمنا کی ان کے دل میں گنجائش ہی نہ رہی تھی۔

اس کے علاوہ دوسری بات جسے "خدوخالِ اقبال" کے فاضل مصنف نے نظر انداز کردیا ہے یہ ہے کہ اقبالؒ کے علم، فکر اور نظریات کا ارتقا فطری تدریج کے ساتھ ہوا ہے۔ وہ اپنی ابتدائی زندگی ہی میں وہ کچھ نہ بن گئے تھے جو آج نظر آتے ہیں۔ اور یہ صرف حضرت علاّمہ اقبال ہی کا معاملہ نہیں، بلکہ انبیاء کے گروہ کو مستثنیٰ کرکے تمام انسان سیڑھی سیڑھی چڑھ کر ہی اپنے مرتبے کو پہنچتے ہیں، بلکہ علم اور وجدان کا مسئلہ تو اس عام فطری عمل سے بھی کچھ مختلف ہے۔ بعض حضرات تو بوڑھے ہو کر بھی ان نعمتوں سے محروم رہتے ہیں۔

اس نقطۂ نظر سے یہ بات کسی طرح بھی موزوں نہیں کہ حضرت علاّمہ اقبالؒ کو عام بشری اور فطری کمزوریوں سے مبرا دیکھنے کی خواہش کی جائے اور طالب علم اقبال کو بھی مفکرِ اسلام، حکیم الامت علاّمہ اقبالؒ کے معیار پر پرکھنے کے لیے اصرار کیا جائے۔ یہ مطالبہ بذاتِ خود فہم کی کجی ہے۔ اگر اقبالؒ نے ایک زمانے میں حب الوطنی کے جذبے سے سرشار ہو کر ہمالہ، ترانۂ ہندی اور سوامی رام تیرتھ جیسی نظمیں لکھیں اور ؎

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

لکھنے کے بعد ؎

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا

لکھ کر اپنے ملّی اور دینی جذبات کا اظہار کیا اور پھر اسی سمت آگے بڑھتے ہوئے اسلام کے پرجوش شاعر اور ملّت کے دردمند مفکر بن گئے تو یہ ان کے افکار و نظریات کا تضاد نہ تھا، بلکہ فکر و شعور کا ارتقا تھا۔

عیب جو اور نکتہ چیں تو یقیناً اس بات پر اصرار کرے گا کہ اقبالؒ نے اپنے کلام میں نظم و ضبط کے ساتھ کوئی ایک نظریہ پیش نہیں کیا، بلکہ رنگارنگ باتیں کہتے چلے گئے ہیں، لہٰذا ان کے کلام میں کھلا تضاد ہے، لیکن ایک ذی شعور شخص لازمی طور پر اس حقیقت کو ملحوظ رکھے گا کہ کسی بھی انسان کی شخصیت یکایک زمین سے نہیں اُگ آتی، بلکہ ایک نظم اور ایک تدریج کے ساتھ نشوونما پاتی ہے اور اس کے کردار اور افکار و نظریات کا تعین اس وقت ہوتا ہے جب وہ پودے سے کامل درخت کی حیثیت پا کر پھل دینے لگتا ہے۔

اس کے علاوہ ایک اور بات یہ بھی ہے کہ انسان پتھر کی طرح بے حس اور بے حرکت نہیں ہوتا کہ

اُسے جس رُخ رکھ دیا جائے اس پر رکھا رہتا ہے اور اس پر جو رنگ لگا دیا جائے اُس میں رنگا جاتا ہے۔ بلکہ انسان تو ایک تغیر پذیر، متحرک اور حالات کا اثر قبول کرنے والی زندہ مخلوق ہے اور اثر قبول کرنے کے سلسلے میں اس کا یہ حال ہے کہ بعض اوقات تو ایک لمحے کے بعد دوسرے لمحے ہی اس کی ذہنی فضا پہلی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ بالخصوص شاعروں کی یہ حس تو بہت ہی قوی ہوتی ہے کہ اُن کی اصل پونجی اُن کے جذبات ہی ہوتے ہیں، تاہم اس رنگارنگ ذہنی فضا میں چپکے چپکے انسان کی اصل شخصیت کی تعمیر کا عمل بھی جاری رہتا ہے۔ تقریباً یوں جیسے اپنے مدار پر گردش کرتے ہوئے سورج کی ایک حرکت دن رات بناتی اور دوسری گردش ماہ و سال تخلیق کرتی ہے۔

انسان کے اندر کا یہ انسان اگرچہ خاندانی اور نسلی ورثے اور ظاہری علم و اعمال کے اثرات ہی سے نشو و نما پاتا ہے، لیکن اپنے افکار اور اپنے نظریات میں ایک الگ ہی شخصیت ہوتا ہے اور دراصل یہی وہ پیکر ہوتا ہے جس کی مناسبت سے کارزارِ حیات میں اُس کا مقام متعین ہوتا ہے، چنانچہ اس نقطۂ نظر سے اقبالؒ کے اندر بیٹھا ہوا ایک اور اقبالؒ بھی تھا اور وہ شروع ہی سے ہو بہو اُسی اقبالؒ جیسا تھا جسے آج مفکرِ اسلام اور حکیم الامّت اقبالؒ کہا جاتا ہے۔

ماحول کے اثرات اور فطری تقاضوں کے مطابق حضرت علامہ اقبالؒ کے کلام میں بے شک خاصی رنگا رنگی ہے۔ وہ کبھی خارزاروں میں اور کبھی گلزاروں میں سفر کرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ لیکن اُن کے اسی کلام میں بین السطور وہ پیغام اور وہ لہجہ بھی چھپا ہوا ہے جس نے انہیں عظمت اور مقبولیت کے اس مقامِ بلند تک پہنچایا۔ وہ پیغام ہے توحید و رسالت کی عظمتوں کے سچے اعتراف کا، اور وہ لہجہ ہے ملّتِ اسلامیہ کے دکھوں میں شریک رہنے والے ایک دردمند مسلمان کا!

اقبالؒ کی اس عظمت اور اس خوبی کا پورا ہی طرح اس وقت اندازہ ہوتا ہے جب اُن کے ہم مرتبہ اور ہم عصر مغربی دانشوروں کے افکار اور نظریات کا مطالعہ کیا جاتے اور اس بات پر غور کیا جائے کہ اُن کے ادب نے وہاں کس قسم کا معاشرہ پیدا کیا اور اقبالؒ کے پیغام نے ہمارے گم کردہ راہ قافلے کو کس طرح منزلِ مراد کے قریب کر دیا۔

یہ دعویٰ کرنا یقیناً غلط ہو گا کہ آج ہم آزادی، خوشحالی اور احیائے دین کے لیے جدوجہد کے جن مراحل میں ہیں وہ محض اقبالؒ ہی کے کلام کا فیض ہے، لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہمیں یہ برکتیں بڑی حد تک اپنے اسی شاعر اور مفکر کی آہِ سحر گاہی کے نتیجے ہی میں حاصل ہوتی ہیں۔

ہندوستان کی مغل سلطنت کی تباہی کے بعد جب انگریز اس ملک کی قسمت کے مالک بنے تو انہوں نے انگریزی زبان اور انگریزی تہذیب کو رائج کرنے پر بھرپور توجہ دی۔ اپنی قومی انا کے باعث ہندوستانی مسلمانوں

نے اگرچہ اپنی طرف سے بہت کوشش کی کہ اس بدرنگی کا شکار نہ ہوں، لیکن حملہ اس قدر شدید تھا اور حالات اتنے بدل چکے تھے کہ انہیں ہار ماننی پڑی۔ رفتہ رفتہ اُن کی خاصی بڑی تعداد کے پیر اکھڑ گئے اور وہ اس غیر ملکی حکومت کے ثقافتی کیمپوں میں آباد ہوگئی۔

ان حالات میں بات یہاں آکر ٹھہر گئی تھی کہ کس طرح اُن مسلمانوں کو اُن کی ملّت کے تاریک مستقبل سے آگاہ کیا جائے جو کمر گسوں میں پلے تھے اور جنہیں اپنی ملّت کی عظمت کا کچھ احساس ہی نہ رہا تھا۔ ایسے تاریک دَور میں سیالکوٹ کے نور محمد کشمیری کا وہ فرزند دلبند ایک عزم بلند اور جذبۂ تازہ کے ساتھ ملّت کی مسیحائی کے لیے میدانِ عمل میں اُترا جس نے دینی تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ ولایت جاکر اہلِ یورپ کے علوم بھی پڑھے۔

ہندوستان میں ملّت اسلامیہ کی نشاۃِ ثانیہ کا آغاز یقیناً بہت سی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہ مقصد حاصل کرنے کے لیے بہت سی آنکھوں سے آنسو بہے ہیں اور بہت سے قلب بریاں ہوتے ہیں، لیکن اس بات میں ذرا بھی شک نہیں کرنا چاہیے کہ بیداری کی یہ زبردست لہر اقبالؒ کے افکار نے تیز تر کی جس کے نتیجے میں انگریز زدہ مسلمانوں کا اپنی حالت پر مطمئن رہنا محال ہوگیا اور یہ اقبالؒ کا اتنا بڑا احسان ہے کہ اسے بُھلا دینا احسان فراموشی کی بدترین مثال ہوگی۔

"خدوخالِ اقبال" کے مصنف کی غلط فہمی

حضرت علامہ اقبالؒ کی شخصیت کے حقیقی خدوخال اجاگر کرنے کی اس حقیر کوشش کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ امین زبیری صاحب نے جو اعتراضات اٹھائے ہیں اُن کے بارے میں کچھ کہا جائے۔

اس کتاب میں زبیری صاحب نے اپنے طور پر حضرت علامہ اقبالؒ کی ذات میں یہ کمزوریاں تلاش کی ہیں:

۱۔ عطیہ فیضی سے جو خط و کتابت ہوئی اس سے اقبالؒ کے کردار کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے۔

۲۔ اقبال نے اپنے کلام میں ملوک و سلاطین کی مذمت کی ہے، لیکن اپنی عملی زندگی میں وہ ملوک و سلاطین کے مداح رہے۔

۳۔ اپنی خانگی زندگی میں اقبالؒ ایک معمولی آدمی تھے۔

۴۔ اقبالؒ نے مسلم لیگ کی تحریک میں کوئی حصّہ نہیں لیا اور نہ وہ نظریۂ پاکستان کے خالق تھے۔

۵۔ اقبالؒ کے افکار و نظریات میں تضاد تھا اور وہ اُن لوگوں سے بھی مخلص نہ تھے زبان و قلم سے جن کی مدح کرتے تھے۔

ان الزامات میں اس لحاظ سے تو کوئی نیا پن نہیں کہ اس قسم کی باتیں پہلے بھی اکثر لوگ کرتے رہے، لیکن انہیں یکجا اور مربوط انداز میں شائع کرنا ضرور نئی بات ہے اور اسی لیے یہ قابلِ توجہ بھی ہیں۔

اس سلسلے میں بات تو یہ محسوس ہوتی ہے کہ ان میں اچھا خاصا عنصر الزام تراشی کا ہے۔ ابن زبیری صاحب نے حضرت علامہؒ کی پوری زندگی کے تناظر میں واقعات پر بحث نہیں کی بلکہ اپنی پسند کی کچھ باتیں چُن کر اُن کی من پسند تاویل کی ہے۔ اس اندازِ تنقید کی ایک مثال واضح ہو۔ حضرت علامہ کے محترم استاد مولوی سید میر حسن کو ایک معمولی آدمی ثابت کرنے کے لیے لکھتے ہیں:

"۱۸۷۷ء میں ایم اے او کالج کا فاؤنڈیشن میں حضرت مولانا بھی تشریف لے گئے تھے۔ سرسید نے وائسرائے کے اعزاز میں ایک بہت بڑا ڈنر دیا۔ شاہ صاحب کو بھی مدعو کیا، لیکن آپ نے کہا کہ میں ایسی دعوتوں میں شریک نہیں ہو سکتا، چنانچہ سرسید نے اپنے فرزند سید محمود کے ہاتھ کھانا بھیجا اور کہا کہ جب تک شاہ صاحب کھانا کھائیں اُن کی خدمت میں حاضر رہنا اور اُن کی باتیں سُننا۔"

ابن صاحب اس واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بظاہر کس قدر صاف روایت ہے، مگر اب ذرا تنقید کا انداز ملاحظہ کیجیے:

مولانا نے نہ ایسی باتوں کی تصریح کی، نہ مجبوری ظاہر کی، بلکہ ایک اکھڑ جواب دیا۔ حالانکہ مولانا سرسید کے بڑے ارادت مند تھے اور سرسید عمر میں اُن سے بہت بڑے اور مرتبہ میں اُن سے بہت بلند مقام رکھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ وائسرائے کے ڈنر میں مغربی طریق پر کھانا ہو گا اور مولانا چھری کانٹے کے استعمال میں مشاق نہ ہوں گے اس لیے بہتر طریقہ یہ تھا کہ ادب کے ساتھ معذرت کر لیتے۔[1]

آپ نے دیکھا کہ ایک سادہ واقعے کو فاضل نقاد نے کیسا گھٹیا مفہوم دیا! بالکل درست بات تو یہ تھی کہ ایک بزرگ عالمِ دین اور غیرتمند مسلمان کے اس مسلک کی تعریف کی جاتی کہ اُس نے اُس انگریز حاکم کے ڈنر میں شرکت نہ کی جس کی قوم نے مکر و فریب کے ذریعے مسلمانوں سے ہندوستان کی حکومت چھینی تھی لیکن انہیں اس انکار کی یہ مضحکہ خیز وجہ معلوم ہوتی ہے کہ مولانا چھری کانٹے کا استعمال نہ جانتے تھے، اس لیے ڈنر میں شریک ہونے سے انکار کر کے اپنا یہ "گناہ" چھپایا۔

ایسی ہی ایک مثال:

"اقبالؒ کا انتقال درحقیقت ایک سانحہ عالمگیر تھا مُسلم دنیا ہی نہیں، بلکہ پوری دنیا ایک متاعِ گرانمایہ سے محروم ہو گئی۔ لیکن ان کے ایک عقیدت مند حمید احمد

خاں صاحب نے ایک عجیب مجہول بیان پیش کیا :

"اقبالؒ کی وفات پر لاہور کے ایک متقدر انگریز افسر نے اقبال کے ایک عقیدت مند سے کہا کہ آج تم نے ہندوستان کے آخری مسلمان کو سپردِ خاک کر دیا۔"

یہ متقدر مگر مجہول انگریز تو انگریز ہی تھا، لیکن یہ عقیدت مند بزرگ تو مسلمان تھے، کیا ان کو اپنی نسبت بھی یقین ہوا کہ وہ مسلمان نہیں ہیں۔

گویا ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو ہندوستان میں صرف ایک ہی مسلمان رہ گیا تھا، سو اُس کو بھی سپردِ خاک کر دیا گیا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون" ۱۳ے

آپ نے دیکھا اس فاضل نقاد نے اقبالؒ کے مرتبے کا ادراک رکھنے والے انگریز کے اس جملے کا کیا مفہوم اخذ کیا کہ :

"تم نے ہندوستان کے آخری مسلمان کو سپردِ خاک کر دیا۔"

یعنی ان حضرت کے نزدیک مذکورہ انگریز نے یہ کہا کہ پورے ہندوستان میں اقبالؒ کی صورت میں بس ایک ہی مسلمان موجود تھا اور اس کی وفات کے بعد اب ہندوستان میں کوئی مسلمان باقی نہیں رہا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

زبان کی چاشنی اور نزاکتوں سے معمولی آشنائی رکھنے والا ایک غیر ادیب شخص بھی پروفیسر حمید احمد خان صاحب کی عبارت پڑھ کر یہ نہیں کہہ سکتا کہ انگریز دانشور نے وہی کچھ کہا تھا جو جناب امین زبیری نے کہا۔ حسین مبالغے کے رنگ میں اُس نے تو واضح طور پر یہ کہا تھا کہ اقبال ایک عظیم مسلمان تھا جسے آج سپردِ خاک کر دیا گیا۔

تیسری مثال :

سکھ مذہب کے بانی باباگرونانک کے بارے میں اقبالؒ نے لکھا ہے ؎

بتکدہ پھر بعد مدت کے مگر روشن ہوا
اور ابراہیم سے آذر کا گھر روشن ہوا
پھر اُٹھی آخر صدا توحید کی پنجاب سے
ہند کو اک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

فٹ نوٹ میں ان اشعار پر امین زبیری صاحب نے یوں تبصرہ فرمایا ہے :

"اس کا مطلب یہ ہے کہ ہندوستان میں توحید گورونانک نے پھیلائی نویں اور دسویں صدی سے قبل شرک ہی شرک تھا۔"

ان شعروں سے یہ مطلب کشید کرنا کہ اقبالؒ نے گورو نانک کو ہند میں توحید کا بانی قرار دیا ہے بڑی ہی افسوسناک بات ہے۔ پہلے شعر کے پہلے مصرع سے بغیر کسی دشواری کے یہ مطلب سمجھ میں آتا ہے کہ ہند کے ہندو معاشرے میں، یعنی بتکدے میں بابا گورونانک کے وجود سے پھر توحید کی روشنی پھیلی۔ اور یہ بات تاریخی اعتبار سے بالکل درست ہے۔ بابا گورونانک ایک ہندو کھتری کے گھر پیدا ہوئے، لیکن انہوں نے اپنے آبائی عقائد اپنانے کے بجائے عقیدۂ توحید کو اپنایا اور اس مقدس عقیدے کو نہ صرف ذاتی طور پر اپنایا بلکہ اپنے اس معاشرے میں جو قرنہا قرن سے بت پرست چلا آرہا تھا ہم خیال لوگوں کی ایک جماعت پیدا کرلی۔

جو مفہوم محترم زبیری صاحب نے پیدا کیا ہے وہ تو اقبالؒ کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھا۔ اور اس بات کا ثبوت حضرت علامہؒ کا وہ شعر ہے جو "خدوخال اقبال" ہی میں بالکل متصل صفحے پر درج کیا گیا ہے اور جو بابا گورونانک ہی کی شان میں ہے یہ دراصل حضرت علامہ کی نظم ہندوستانی بچوں کا قومی گیت کے پہلے بند کا پہلا شعر ہے۔ موصوف نے پورا بند درج نہیں کیا ایک شعر حذف کر دیا ہے۔ بند یہ ہے ؎

چشتیؒ نے جس زمیں میں پیغامِ حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا
جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

اس بند کے پہلے شعر سے اس بات کی بخوبی تردید ہوتی ہے کہ حضرت علامہ اقبالؒ گورونانک کو ہندوستان میں توحید کا بانی مانتے تھے۔ اُن کا مسلک تو یہ ہے اور بالکل درست ہے کہ ایک ہندو کھتری کے گھر پیدا ہونے والے اس خدا رسیدہ شخص نے "بُت خانۂ ہند" میں توحید کے نغمات گائے۔ اس کے پیرو اگرچہ آگے چل کر اپنی اصل کی طرف لوٹ گئے اور اپنے گورو کی کتاب گرنتھ کو بُت بنالیا اور اس کے آگے سجدہ ریز ہو گئے، لیکن اس بات میں ذرا بھی شک نہیں ہے کہ گورونانک کی تعلیم خالص خدا پرستی کی تھی۔

دوسرے مذاہب کے بزرگوں کی مدح :

محترم محمد امین زبیری صاحب نے حضرت علامہ اقبالؒ پر ایک اعتراض یہ بھی عاید کیا ہے کہ انہوں نے گورونانک کے علاوہ ہندوؤں کے اوتاروں، رام چندر جی، سری کرشن اور گوتم بدھ کی بھی مدح کی ہے۔ بادی النظر میں یہ بات واقعی عجیب لگتی ہے کہ عظمتِ اسلام کے ترانے سنانے والا شاعر اور مفکرِ اسلام کہلانے والا

نفسی غیر مسلم قوموں کے رہنماؤں کی تعریف و توصیف میں بھی زورِ بیان صرف کرے، لیکن یہ بات اُس وقت تک عجیب لگتی ہے جب تک اس پر موجودہ سیاسی فضا میں غور کیا جائے اور عام جذباتی رویہ برقرار رکھا جائے ورنہ اصل بات تو یہ ہے کہ حضرت علامہ کا یہ کلام ان کے اسی مسلک کا ترجمان ہے جس کے باعث انہیں یہ عظمت ملی ہے۔

اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ رویہ روحِ اسلام کے عین مطابق ہے۔ اسلام کوئی ایسا دین نہیں ہے جس کی بنیاد رنگ و نسل کی تفریق اور اوطان و ملل سے نفرت پر رکھی گئی ہو، بلکہ یہ تو وہ الہامی دین ہے جو تمام انسانوں کو ایک ماں اور ایک باپ کی اولاد تسلیم کرتا اور بھلائی کے متلاشی تمام انسانوں کو ایک ہی قبیلے کے افراد بتاتا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں اس مضمون کی متعدد آیات موجود ہیں جن میں زمانوں کے بُعد کو نظر انداز کر کے حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آخری رسول حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء و رسل کو ایک ہی دعوت کے داعی بتایا گیا ہے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے غیر صرف کفر ہے۔

دیگر اعتراضات:

محترم امین زبیری صاحب نے حضرت علامہ پر جو فردِ جرم عائد کی ہے اس میں حسبِ توقع عطیہ فیضی سے خط و کتابت کا "جرم" سرِ فہرست ہے۔ "خدوخالِ اقبال" کے تعارف نگار جناب انیس شاہ جیلانی نے تو پیش گفت کا آغاز ہی اس جملے سے کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> اقبال بے حد وجیہ انسان تھے۔ شخصیت ایسی جاذبِ نظر تھی کہ ہر شخص کھنچا چلا آتا تھا۔ جن میں عطیہ فیضی کی شخصیت نمایاں ترین ہے جو حسن و جمال اور علم و ہنر کا پیکر تھیں۔ [۳]

اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے عطیہ اور اقبالؒ دونوں کے حسین و جمیل اور عالم فاضل ہونے سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ وہ لازمی طور پر عشق کے مرض میں مبتلا ہو گئے تھے۔ یہی نقطۂ نظر زبیری صاحب اور اُن دیگر حضرات کا ہے جنہوں نے اقبالؒ اور عطیہ فیضی کے بارے میں افسانہ طرازیاں کی ہیں۔

اس امکان سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بشری کمزوریوں کے باعث بہت متقی اشخاص بھی کسی وقت حدِ اعتدال سے ہٹ سکتے ہیں، لیکن حضرت علامہ اقبالؒ کے بارے میں یہ بات بہت اعتماد سے کہی جا سکتی ہے کہ خدا کے فضل سے ان کے خیالات میں معمولی سی کمزوری بھی پیدا نہیں ہوتی۔ اُن کے اور عطیہ فیضی کے مابین جو خط و کتابت ہوتی اُس کی حیثیت دو ہمعصر اور بڑی حد تک ہم خیال تعلیمیافتہ شخصیتوں کے

درمیان ہونے والی مراسلت سے ذرا بھی مختلف نہیں۔

عطیہ کی شبلیؒ نعمانی اور اقبالؒ سے جو خط و کتابت ہوتی اُس میں تہذیب و شرافت سے گری ہوئی ایک بات بھی مرقوم نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ایک دوسرے کی علمی وجاہت اور شخصی عظمتوں کا اعتراف کیا گیا ہے اور اس تعلقِ خاطر کی بنا پر جو بے تکلفی ان کے مابین پیدا ہو گئی تھی اُس کی مناسبت سے کچھ ذاتی مسائل بھی زیر بحث آ گئے ہیں۔ معترضین کو یہ سب باتیں اس لیے بہت عجیب لگیں کہ وہ جس معاشرے میں زندگی گزار رہے تھے اس میں منکوحہ بیوی بھی اپنے شوہر کو خط نہ لکھ سکتی تھی، خط لکھنا تو بڑی بات ہے وہ تو شوہر کا نام بھی زبان پر نہ لا سکتی تھی۔ بڑھاپے کی عمر کو پہنچ کر بھی اُس کا شوہر اس کے لیے "اے جی" یا "منے کے ابا" ہی رہتا تھا۔ ان حضرات کو یہ خط و کتابت عجیب، بلکہ معیوب نہ لگتی تو عجیب بات ہوتی، چنانچہ انہوں نے حیرت اور تعجب کا اظہار کیا اور ساتھ ہی اپنی عیب جو طبع کی بنا پر ان سے یہ لغزش بھی سرزد ہو گئی کہ انہوں نے آوارہ مزاجی کا پہلو بھی تلاش کر لیا۔

اقبالؒ کی گھریلو زندگی:

ایمن زبیری صاحب نے اپنی اس کتاب میں حضرت علامہ کی گھریلو زندگی پر بھی بحث کی ہے اور اس بات کو اُن کا بہت بڑا گناہ بتایا ہے کہ انہوں نے اپنی پہلی بیوی سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اوّل تو یہی بات شرافت سے گری ہوئی ہے کہ کسی بھی شخص کی بالکل ذاتی اور گھریلو زندگی کو زیر بحث لایا جائے۔ وجہ یہ کہ جب میاں بیوی میں اختلاف پیدا ہوتا ہے تو ساری ہی باتیں سطح پر نہیں آ جاتیں۔ اکثر تو یہ بگاڑ پسند نہ آنے والے روّیے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور روّیہ ایک ایسی چیز ہے کہ صرف سمجھا جا سکتا ہے، کسی اور کو سمجھایا نہیں جا سکتا۔ علاوہ ازیں یہ بگاڑ ہمیشہ مردوں کے غلط کردار ہی کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتا، کبھی عورت بھی قصوروار ہوتی ہے۔ (یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ خدانخواستہ حضرت علامہ کی پہلی بیوی کی ذات زیر بحث نہیں آئی، انسانی معاشرے کی ایک عام خرابی کی طرف اشارہ کیا گیا۔) اور تیسری بات یہ کہ ہمارے دین اسلام کی رو سے میاں بیوی کا علیحدگی اختیار کر لینا کوئی ایسا جرم نہیں کہ ایسا کرنے والوں کے کردار کو مشکوک قرار دے دیا جائے۔ حالات سازگار نہ رہیں اور دونوں محسوس کریں کہ ان کا یکجا رہنا باعثِ آزار ہوگا تو شریعت نے مرد کو طلاق دینے کا اور عورت کو خلع حاصل کرنے کا اختیار دیا ہے اور دونوں طبقے اپنا یہ حق استعمال کرتے رہے ہیں۔ یہاں بھی دراصل ہمارے غیر اسلامی ذہن ہی نے اس معاملے کو ایک سنگین مقدمہ بنا دیا ہے۔ غیر مسلم اقوام میں شادی کا یہی تصور ہے کہ یہ رشتہ ایک بار استوار ہو جائے تو پھر کسی صورت میں منقطع نہیں ہوتا، لیکن اسلام انسانی فطرت کے تقاضوں اور تمدن کی ضرورتوں کے مطابق عائلی تعلقات کی استواری اور نشوونما کی

اجازت دیتا ہے۔

اس نقطہ نظر سے یہ بات ایسی ہرگز نہ تھی کہ اسے اقبالؒ کے کبیرہ گناہوں میں شامل کیا جاتا اور کتابوں میں اس پر بحث کی جاتی۔ یہ بحث تو صاف طور پر اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ معترض بہر حال علامہ اقبالؒ کو ایک معمولی آدمی ثابت کرنے پر تُلے ہوتے ہیں اور ان کی زندگی کے دور دراز گوشوں میں نظر آنے والی کمزوریاں بھی زیادہ سے زیادہ بڑی کر کے دکھانے پر آمادہ رہتے ہیں۔

اقبالؒ کی شاہ پرستی:

امین زبیری صاحب نے حضرت علامہ پر ایک الزام یہ بھی لگایا ہے کہ انہوں نے ایک طرف خودی کا درس دیا اور دوسری طرف امرا اور سلاطین کی شان میں قصیدے لکھے۔ زبیری صاحب کے علاوہ اور لوگوں نے بھی یہ الزام لگایا ہے، بالخصوص کمیونسٹوں کے نزدیک تو حضرت علامہ کا یہ "گناہ" ان کے سب گناہوں سے سنگین تھا۔ بظاہر یہ بات درست بھی لگتی ہے۔ شاعری کی اصطلاح میں یہ تو بہت بڑا اشتر گربہ ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ معترضین نے جس بات کو علامہ کا گناہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ اپنی اصل میں اُن کی ایک نمایاں خوبی ہے۔

اس سلسلے میں توجہ طلب بات یہ ہے کہ حضرت علامہ اقبالؒ نے امرا کی شان میں قصائد کیوں لکھے؟ کیا دنیا کمانے کے لیے؟ اس سوال کا جواب خود زبیری صاحب نے یہ دیا ہے کہ انہیں ایسا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا۔ "خدو خال اقبال" میں انہوں نے یہ بات ایک سے زیادہ مقامات پر لکھی ہے اور اپنے انداز میں طنز دیا ہے کہ انہیں کچھ بھی حاصل نہ ہوا۔ ملاحظہ ہو:

والیٔ افغانستان، نادر شاہ سے علامہ اقبالؒ کی عقیدت کی روداد رقم کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> "اس کہانی میں علامہ اقبال کے ساتھ کسی ما بہ الامتیاز برتاؤ کا اور نہ اس "ہدیۂ فقر" کے تشکر کا کوئی اشارہ ملتا ہے جو کہانی میں مذکور ہے۔ نادر نے ان مہمانوں کو جو تحائف دیے وہ بھی یکساں مالیت کے تھے۔"[۳۵]

ریاست حیدر آباد دکن کے وزیر اعظم سر کشن پرشاد شاد سے حضرت علامہ کی عقیدت کا مفصل ذکر کرنے اور طرفین کے خطوط سے اقتباسات درج کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> "سر کشن پرشاد اور اقبالؒ کی مراسلت کا سلسلہ جاری رہا، لیکن کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ کشن پرشاد نے اپنے اس طویل زمانہ وزارت میں اقبالؒ کی کیا خدمت کی اور کس امید کو پورا کیا؟"[۳۶]

گویا زبیری صاحب نے صاف اعتراف کیا ہے کہ دشت ہائے افغانستان کی مدح سرائی کا کچھ صلہ اقبالؒ کو ملا اور نہ سرکشن پرشاد جیسے بااختیار امیر کی تعریف و توصیف کے بدلے کوئی فائدہ حاصل ہوا۔ یقیناً صورتِ حال یہی رہی اور اسی وجہ سے رہی کہ اقبالؒ نے کسی مالی فائدے کی تمنا ہی نہ کی تھی۔ اگر وہ اس سمت میں ادنٰے سی کوشش ہی کرتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ کامیاب نہ ہوتے۔ خوشامد تو وہ ہتھیار ہے جس کی ضرب کبھی بے اثر رہتی ہی نہیں۔ خود محمد امین زبیری صاحب نے نواب بھوپال سے وظیفہ حاصل کر لیا تھا جو انہیں تاحیات ملتا رہا۔ اقبال کے دل میں ایسی تمنا ہوتی تو کیا وہ کامیاب نہ ہوتے!!

ہوا دراصل یہ ہے کہ حضرت اقبالؒ نے جس وجہ سے یہ رویّہ اختیار کیا اُس کی طرف ان کے نقادوں کی نگاہ گئی ہی نہیں۔ اور اُن کی نگاہ اس بلندی تک جا ہی نہیں سکتی تھی۔ سیپیاں اور گھونگے تلاش کرنے والا شخص ابرِ نیساں کا تصور کس طرح کر سکتا ہے!

حضرت اقبالؒ کی اس دانائی کا جسے اُن کے نادان نقادوں نے ایک عیب ثابت کرنے کی کوشش کی صحیح حال جاننے کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اُس زمانے کے اُن سیاسی، سماجی اور اقتصادی مسائل پر غور کیا جائے جن سے ہندوستانی مسلمان دوچار تھے۔ مثلاً اُن کے سامنے ایک بہت بڑا مسئلہ انگریز کی غلامی سے آزادی حاصل کرنے کا تھا۔ دوسرا مسئلہ اقتصادی بدحالی کا تھا جس کے اثرات اُن کے دینی حلقوں تک پہنچ رہے تھے اور اسی طرح کے اور بہت سے مسائل تھے۔

اقبالؒ پر اللہ نے خاص فضل یہ فرمایا تھا کہ افکار و نظریات کی مختلف منزلوں سے گزرتے ہوئے وہ اپنی عملی زندگی کے بالکل آغاز ہی میں اُس مقام پر ٹھہر گئے تھے جہاں اسلام کی نشاۃِ ثانیہ اور مسلمانوں کی سربلندی کے سوا کوئی اور بات ذہن میں آتی ہی نہ تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ اہم مقصد صرف تصور کی دنیا آباد کرنے سے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ اس کے حصول کا قابلِ عمل اور بہترین طریقہ یہ تھا کہ بااثر لوگوں کو ہم خیال بنایا جائے اور جو ہم خیال ہیں اُن کا اعتماد حاصل کیا جائے، چنانچہ حضرت علامہ اقبالؒ نے یہی کیا۔

سرکشن پرشاد اور اقبالؒ:

مہاراجہ سرکشن پرشاد شادؔ اور اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے روابط کے سلسلے میں "خدوخالِ اقبال" میں جو مواد شائع کیا گیا ہے اُس میں البتہ چند باتیں ایسی ضرور ہیں جو حضرت علامہ اقبالؒ کے مقام و مرتبے کے مطابق معلوم نہیں ہوتیں۔ مثال کے طور پر حضرت علامہ کی طرف سے لکھے گئے خطوط میں سورۂ فاتحہ کے الفاظ کا بے محل اور بالکل غیر ضروری طور پر استعمال۔ اقبال کی تو خیر شان ہی بڑی تھی، یہ انداز تو ایک عام مسلمان کے عقیدے اور ایمان کے خلاف بھی معلوم ہوتا ہے اور اس لیے یہ گمان گزرتا ہے کہ ان خطوط کے سلسلے میں کچھ گڑبڑ ضرور ہوئی ہے۔ یہ بات قطعاً ناقابلِ یقین

ہے کہ اقبالؒ جیسا شخص جو سر تا پا عشقِ رسولؐ اور حُبِّ اسلام میں ڈوبا ہوا تھا اپنے قلم سے اس قسم کے مہمل جملے لکھ سکتا ہے:

"اللہ اکبر سے دو چار روز ہوئے ملاقات ہوئی تھی۔ آپ کا بھی تذکرہ ہوا تھا۔ ایاک نعبد و ایاک نستعین کا دور دورہ پھر ہو جائے گا۔ مطمئن رہیے گا۔"[۶۵]

حضرت علامہ کے جس خط کا اقتباس اوپر درج کیا گیا ہے اُسی میں آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے:

"آج کل لاہور میں سلطان کی سرائے میں ایک مجذوب نے بہت سے لوگوں کو اپنی طرف کھینچا ہے۔ کسی روز اُن کی خدمت میں بھی جانے کا قصد ہے۔ شاد کا پیغام بھی پہنچاؤں گا۔"[۶۶]

سلطان کی سرائے کے مجذوب ایک دوسرے کو خطاب کرتے ہوئے یہ الفاظ استعمال کرتے تھے جو اقبال نے اپنے خطوط میں ان ہی کے حوالے سے نقل کر دیے ہیں یہ اقبال کے الفاظ نہیں بلکہ ان مجذوبوں اور ان کے کلمات کا حوالہ ہے جو امین صاحب کو سمجھ نہیں آیا۔ مہاراجہ کشن پرشاد ان مجذوبوں کا عقیدت مند تھا اور اقبال کے ذریعے ان سے دعا کا خواستگار رہتا تھا۔ یہ مراسلت اسی سلسلے میں تھی۔

اقبال اور کشمیر:

محترم امین زبیری صاحب نے حضرت علامہ اقبالؒ پر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ:

"انہوں نے اپنے کشمیری الاصل ہونے پر تو فخر کیا ہے، لیکن کشمیریوں کے مفاد میں ان کا یہی عمل ہے کہ وہ انجمن کشمیری مسلماناں کے جنرل سیکرٹری تھے یا انہوں نے چند رباعیاں لکھ دی تھیں۔"

دوسرے اعتراضات کی طرح یہ اعتراض بھی اُن کے ادھورے مطالعے اور خاص نقطۂ نظر قائم کر لینے کا نتیجہ ہے۔ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ اقبالؒ سیاسی لیڈروں کی حیثیت کے ایک سیاسی لیڈر نہ تھے کہ آزادیٔ کشمیر کی تحریک میں شروع سے آخر تک اُن کا نام نمایاں رہتا۔ وہ تو اصلاً ایک مسلمان فلسفی اور ملتِ اسلامیہ کا گہرا درد رکھنے والے شاعر تھے۔ اللہ پاک نے اپنی خاص رحمت سے جس خدمت پر مامور کیا تھا وہ یہ تھی کہ برِ صغیر کے مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے جگائیں، فرنگ کے سامری کا طلسم توڑیں اور ملتِ اسلامیہ کو عمل پر آمادہ کریں اور یہ فرض انہوں نے پوری لگن اور دلسوزی کے ساتھ انجام دیا۔

ڈوگرہ استبداد کے باعث کشمیر کے مسلمان اور بھی مظلوم تھے اس لیے حضرت علامہ کی توجہ اُن کی طرف نسبتاً زیادہ رہی، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بالکل ابتدائی زمانے ہی میں وہ کشمیری مسلمانوں میں ذہنی بیداری پیدا کرنے کی تحریک میں شامل ہو گئے اور تا دمِ آخر اپنا یہ فرض ادا کرتے رہے۔ اس سلسلے میں اس بات سے بھی اتفاق کیا جا

سکتا ہے کہ اُن کی یہ توجہ اُن کے کشمیری الاصل ہونے کے باعث ہی تھی۔ یہ عصبیت ہر انسان میں فطری طور پر موجود ہوتی ہے اور اسے مسعود و محمود سمجھا جاتا ہے۔ حُبِّ وطن اور حُبِّ قوم وغیرہ اسی کے نام ہیں۔

امین زبیری صاحب کا مطالعہ تو یہ ہے کہ کشمیر کے لیے اقبالؒ کے صرف دو ہی کام ہیں۔ ایک انجمن کشمیری مسلمانان کے جنرل سیکرٹری کا عہدہ قبول کرنا اور دوسرا چند رباعیاں لکھ دینا جو "ذکرِ اقبال" کے مرتب نے بطورِ نمونہ پیش کی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ کشمیر کی پوری تحریک آزادی میں اقبالؒ کی آواز ایک تسلسل کے ساتھ سنائی دیتی ہے۔ کشمیر کی سیاسی جماعتوں مُسلم کانفرنس اور نیشنل کانفرنس کی تشکیل سے بہت پہلے اور شیخ عبداللہ اور چودھری غلام عباس مرحوم جیسے رہنماؤں کے منظرِ عام پر آنے سے بہت پہلے آزادیٔ کشمیر کی تحریک شروع کی گئی تھی اور اس کا ہیڈ کوارٹر پنجاب میں تھا۔ منشی محمد دین فوق، مولانا علم الدین سالک، مولانا محمد عبداللہ قریشی اور دیگر حضرات سیاحوں کی حیثیت سے کشمیر جاتے تھے اور اپنی پُر اثر تقریروں سے کشمیریوں کو یہ احساس دلاتے تھے کہ اگر وہ ہاتھ پاؤں ہلائیں تو اُن کی تقدیر بدل سکتی ہے۔ مولانا عبدالمجید سالک اور مولانا غلام رسول مہر کا روزنامہ انقلاب لاہور کشمیر اور اہلِ کشمیر کے بارے میں خاص اہتمام سے مضامین اور خبریں شائع کرتا تھا۔ اقبالؒ بھی آزادیٔ کشمیر کے ان اوّلین نقیبوں میں شامل تھے، بلکہ "اقبال اور کشمیر" کے مصنف ڈاکٹر صابر آفاقی صاحب کے بقول تو یہ شعور بیدار ہی افکارِ اقبالؒ سے ہوا۔

صابر صاحب کا بیان ہے:

"ساقی نامہ" (فارسی) کے ذریعے علامہؒ نے کشمیریوں میں احساسِ خودی اور جذبۂ انفرادیت پیدا کیا۔ رئیس احمد جعفری کے بقول کشمیر کی غلامی، کشمیریوں کی مظلومی اور تباہ حالی، حکمران طبقے کی دراز دستی اور سفاکی، کوہستانِ کشمیر میں مسلم اکثریت کی پامالی اور ہندو اقلیت کی فرماں روائی، یہ وہ حوادث تھے جنھوں نے اقبالؒ کے دل کا خون کر دیا تھا۔ علامہ نے اسی جذبہ و احساس کے تحت "ساقی نامہ" لکھا تھا۔ ساقی نامہ علامہ نے ۱۹۲۱ء کے جون کے اواخر اور جولائی کے اوائل میں سرینگر کے نشاط باغ میں لکھا۔ یہ شہ کار "پیامِ مشرق" میں شامل کیا گیا جو ۱۹۲۳ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔"

صابر صاحب آگے چل کر لکھتے ہیں:

"چنانچہ پیامِ مشرق کے طبع ہونے کے ایک ہی سال بعد ۱۹۲۴ء میں کشمیر میں ریشم سازی کے کارخانے میں بغاوت ہوئی اور یہ نیم جان مُردے شاہبازسے لڑ گئے۔"[۳۵]

اس اقتباس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ڈوگرہ استبداد کے پنجے میں گرفتار خفتہ بخت کشمیری مسلمانوں میں بیداری کی پہلی لہر حضرت علامہ اقبالؒ کے کلام ہی سے پیدا ہوئی۔

امین زبیری صاحب کے اس خیال کو "ڈاکٹر صابر آفاقی کی تصنیف "اقبال اور کشمیر" مکمل طور پر رد کرتی ہے۔

اقبال اور نظریۂ پاکستان:

"خدوخالِ اقبال" کے محترم مصنف نے یہ بات بہت زور دے کر لکھی ہے کہ اقبالؒ کو تصوّرِ پاکستان کا خالق کتنا غلط ہے، کیونکہ اُن سے پہلے بہت سے مسلمان مفکر یہ بات لکھ چکے تھے کہ ہندوستان کے سیاسی مسائل کا بہترین حل یہ ہے کہ اس ملک کے جن علاقوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اُن میں انہیں قوتِ حاکمہ تسلیم کیا جائے۔ یہ نام شاید اُن سے بھی کچھ زیادہ ہی ہیں جتنے زبیری صاحب نے اپنی کتاب میں درج کیے ہیں، لیکن حضرت علامہ اقبال کو جو اعزاز حاصل ہوا وہ یہ ہے کہ انہوں نے ایک تصوّر کو ایک باقاعدہ منصوبے کی شکل دی اور مسلمانوں کی ایک ایسی سیاسی جماعت کے پلیٹ فارم سے پیش کیا جو ہندوستانی مسلمانوں کے حقوق کی جنگ لڑ رہی تھی، اور ایسے وقت پیش کیا جب مسلمانوں اور غیر مسلموں کے سیاسی حقوق کا تصفیہ ہو رہا تھا۔ اس کے علاوہ اس ذیل میں ان کی انفرادیت یہ بھی ہے کہ انہوں نے اپنے خطبات، بیانات اور خطوط میں اس نظریے کی اس طرح تکرار اور تشریح کی کہ مسلمانوں کے اعلیٰ سیاسی حلقوں نے اسے ایک تحریک کے طور پر قبول کر لیا۔ یہاں تک کہ ۲۳ مارچ سن ۱۹۴۰ء میں قائد اعظم کی قیادت میں اقبال کے تصوّرات کو ہی پاکستان کی قرارداد کی اساس کے طور پر تسلیم کیا گیا اور برصغیر کے مسلمانوں نے یہ طے کر لیا کہ اس ملک میں ایک آزاد اسلامی مملکت کا قیام ہی اُن کا مقصدِ حیات ہے۔

اقبال، گاندھی جی اور جواہر لال نہرو:

محمد امین زبیری نے خدوخالِ اقبال" میں ایک بہت ہی دلچسپ پہلو پر اختیار کیا ہے کہ علامہ اقبالؒ، گاندھی جی اور پنڈت جواہر لال نہرو کے مداح اور قدر دان تھے۔ اس ضمن میں انہوں نے کتاب کے صفحہ نمبر ۱۶۰ پر ذکرِ اقبال کے حوالے سے حضرت علامہ کے وہ شعر نقل کیے ہیں جن میں حضرت علامہ نے گاندھی جی کی تعریف کی ہے، اسی طرح صفحہ نمبر ۱۶۰-۱۶۱ پر فارسی زبان کے وہ شعر درج فرماتے ہیں جن میں پنڈت جواہر لال نہرو کی قابلیت اور حریت پرستی کا اعتراف کیا گیا ہے۔

یہ اشعار نقل کرنے سے موصوف کا مطلب تو غالباً اقبالؒ کی ذات سے ایک اور تضاد منسوب کرنا اور یہ دکھانا ہے کہ جن ہندو لیڈروں سے مسلمان قوم اپنے حقوق کی جنگ لڑ رہی تھی، علامہ ان کی مدح و ستائش میں مصروف تھے۔ لیکن وہ اپنے اس مقصد میں اس لیے کامیاب نہ ہو سکے کہ انہوں نے ان اشعار کی تصنیف کا زمانہ نہیں بتایا۔

پھر کسی ایک شخص کی ایک آدھ خوبی کا اعتراف اس بات کی دلیل نہیں کہ علامہ نے اس کی پوری فکر کو ہی اپنا لیا ہے۔

زمانے کا تعین اس لیے ضروری تھا کہ ہندوستان کی تحریکِ آزادی میں کئی موڑ ایسے آتے ہیں جب مسلم اور غیر مسلم زعماء نے بہت خلوص کے ساتھ ہندو مسلم اتحاد کی کوشش کی اور اس لگن میں اتنے آگے بڑھ گئے کہ سوامی شردھانند جیسے شخص کو جو آگے چل کر شدھی اور سنگٹھن جیسی مسلم آزار تحریکوں کا قائد بنا مسجد کے منبر پر لا بٹھایا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں نے ایک تھال میں کھانا کھایا اور ایک سبیل سے پانی پیا۔ چنانچہ امکان یہی ہے کہ حضرت علامہ نے بھی اس ضرورت کا احساس کیا اور اپنے اشعار میں ان دونوں ہندو لیڈروں کی تعریف کی۔

اس کے علاوہ ایک اور بات یہ بھی تو ہے کہ ان دونوں حضرات کی حب الوطنی اور آزادی کی لگن ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا تھی اور وہ اپنے معمولات میں بھی بہت معزز تھے۔ اگر مسلمانوں سے اُن کا کوئی اختلاف تھا تو سیاسی نظریات اور اُن کی اس خواہش کے باعث تھا کہ وہ سوراج کے نام پر رام راج قائم کرنے کا عزم کیے ہوتے تھے۔ اور اُن کی یہ حیثیت بھی حضرت علامہ اقبالؒ کی نظروں سے پوشیدہ نہ تھی۔ ان ہندو رہنماؤں کے بارے میں اُن کے خیالات کیا تھے، اس کا اندازہ اُن کے اس بیان سے بخوبی ہو جاتا ہے جو ۱۹۳۷ء میں اُس وقت دیا گیا جب پنڈت نہرو نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ ہندوستان میں صرف دو فریق ہیں ایک کانگرس اور دوسرا حکومت۔ اور یہ کہ پورے ملک کی نمائندگی صرف آل انڈیا کانگرس کرتی ہے۔ پنڈت جی کے اس بیان کے جواب میں علامہ رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا:

"میرے دل میں پنڈت نہرو کی بہت عزت ہے۔ انہوں نے آزادیٔ وطن کی خاطر جو مصائب برداشت کیے ہیں اور قربانیاں گوارا کی ہیں مَیں اُن کی قدر کرتا ہوں، لیکن مَیں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ انہوں نے بلاوجہ مسٹر جناح کے ساتھ اُلجھنے کی کوشش کی ہے۔ مسٹر جناح آج مسلمانوں کے سب سے بڑے اور سب سے معتمد علیہ لیڈر ہیں۔ انہوں نے اپنے ملک کی جو خدمت کی ہے وہ کسی اور لیڈر سے کم نہیں، لیکن مسٹر جناح تخیل کی دنیا میں پرواز کرنے کی بجائے حقیقت بینی کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی لیے اُن کی قوم پرستی اور حب الوطنی حقائق و واقعات کے صحیح تجزیے پر مبنی ہے۔ مجھے امید ہے کہ پنڈت نہرو کو جلد اس بات کا احساس ہو جائے گا کہ مسٹر جناح مسلمانوں میں کتنی بلند حیثیت اور ارفع مقام کے مالک ہیں۔ مسلمانوں کی طرف سے اگر کسی شخص کو بات کرنے کا حق ہے تو وہ صرف مسٹر جناح ہیں۔"[۹]

اس اقتباس سے نہ صرف یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صفِ اول کے ہندو لیڈروں کے بارے میں حضرت علامہ کے خیالات کیا تھے، بلکہ محترمی امین زبیری صاحب کے اس اعتراض کا بھی جواب مل جاتا ہے کہ:

"علامہ کو قائد اعظم کی سیاست سے عرصہ تک اتفاق اور لگاؤ نہ تھا۔"[۱۱]

اس میں شک نہیں کہ قومی تحریک کے دوران میں حضرت علامہ اقبالؒ اور حضرت قائد اعظمؒ کے مابین بعض معاملات میں اختلاف ہوا، لیکن یہ اختلاف ایک دوسرے کو نیچا دکھانے اور ایک دوسرے کی اہلیتوں کا انکار کرنے کے لیے نہ تھا، بلکہ اور بہتر نتائج حاصل کرنے کے لیے تھا۔

اختلافِ رائے کے بارے میں احمقانہ تصور تو یہ ہے کہ اس کا سبب لازمی طور پر برتری کا احساس ہی ہوتا ہے، چنانچہ اسی لیے بعض لوگ اس بات سے چڑ جاتے ہیں کہ اُن کی رائے کے بعد بھی کوئی شخص اپنی رائے ظاہر کرے، لیکن دانشمند اپنے تمام کام باہمی مشورے سے انجام دیتے ہیں اور مشورے میں اختلافِ رائے ناگزیر ہے۔ جو لوگ بے چون و چرا انگوٹھا لگانے پر آمادہ رہتے ہیں وہ یا تو خوشامدی ہوتے ہیں یا احمق۔ اسی طرح جن حضرات کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ لوگ اُن کی جنبشِ لب کے ساتھ سر ہلائیں پرلے درجے کے نادان ہوتے ہیں، اس نقطۂ نظر سے اگر حضرت علامہ اقبالؒ اور حضرت قائد اعظمؒ کے مابین بعض امور میں اختلافِ رائے ہوا تو یہ ان دونوں بزرگوں کی عظمت اور دانشمندی کا ثبوت ہے۔

اقبالؒ کی شاعری:

ان حضرت نے جن کا اسم گرامی محمد امین زبیری ہے اپنی اس کتاب میں سب سے زیادہ عجیب حرکت یہ فرمائی ہے کہ حضرت علامہ اقبال کی شاعری پر حرف گیری کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"ایک بزرگ مولوی بشیر الحق دسنوی نے ایک مستقل رسالہ میں اُن اصلاحات کو جمع کر دیا ہے جو علامہ نے اشاعتِ اول کے بعد اپنے کلام میں کیں۔ مولوی عبدالسلام ندوی اس کی تمہید میں لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر اقبال کی شاعری پر ابتدا ہی سے یہ اعتراض ہوتا رہا ہے کہ اُن کے کلام میں بہت سی لفظی غلطیاں پائی جاتی ہیں اس لیے وہ ہمیشہ اپنے کلام میں حک و اصلاح کرتے رہتے ہیں اور اُن کے مجموعۂ مکاتیب سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے کلام کو نظر ثانی کے بعد چھپوایا۔"[۱۲]

اگر ادب مانع نہ ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ شاعری کی پوری تاریخ میں شاید اس سے زیادہ احمقانہ اعتراض کسی نقاد نے کسی شاعر پر نہ کیا ہوگا! سوال کیا جا سکتا ہے کہ بجز الہامی کلام کے کیا کوئی اور کلام بھی ایسا ہے جسے

اصلاح اور ترمیم و تنسیخ سے مبرا قرار دیا جاسکے ۔ بالخصوص شاعری میں تو نظرِ ثانی اور نوک پلک سنوارنے کی ضرورت بہرحال ہوتی ہے ۔ اسی ضرورت کے تحت استادی، شاگردی کا رشتہ قائم کیا جاتا ہے اور قدیم زمانے سے یہ روایت چلی آرہی ہے ، بہت قابل اور نامور شاعروں نے بھی کسی نہ کسی کے سامنے زانوئے ادب ضرور تہ کیا ۔ خود حضرت علامہ اقبالؒ نے داغ دہلوی کو استاد تسلیم کیا تھا ۔

حضرت علامہ کا یہ تعلق تو خیر ایک رسم نبھانے کی حد تک ہی تھا ۔ انہوں نے خط لکھ کر حضرتِ داغ کو استاد تسلیم کیا اور محترم استاد نے بذریعہ ڈاک ہی اُن کی چند غزلوں پر اصلاح دی ، ورنہ اس سلسلے میں عام صورتِ حال تو یہ رہتی ہے کہ استاد اپنے شاگرد کے اشعار کے کچھ الفاظ تبدیل کر کے انہیں زیادہ پُراثر بناتا ہے ۔ کبھی خامیوں کی نشاندہی کر کے شاگرد کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ دوبارہ کوشش کرے ، بلکہ بعض اوقات تو اپنی طرف سے ایک آدھ مصرع بھی عطا کر دیتا ہے ۔

اس کے علاوہ اپنے کلام پر نظرِ ثانی کرنے کی روایت بھی عام ہے ۔ مثال کے طور پر مرزا اسد اللہ غالب کو لیجیے ، ان کے بارے میں یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ انہوں نے اپنے دوستوں کا مشورہ قبول کر کے اپنا انداز اور اسلوب بدلا ۔ مشکل گوئی ترک کر کے آسان اور سلیس زبان میں شعر کہنے شروع کیے اور جب کلام مرتب کرنے کا مرحلہ آیا تو صرف منتخب اشعار ہی اپنے دیوان میں شامل کیے ۔ چنانچہ آج ہمارے سامنے غالب کا جو کلام ہے وہ اُن کا کُل کلام نہیں ، بلکہ اُن کے کلام کا خلاصہ اور انتخاب ہے ۔

حضرت علامہ اقبالؒ نے اگر اپنے کلام میں کچھ تبدیلیاں کیں ، یا ہنگامی حالات کے تحت لکھی گئی کچھ چیزوں کو اپنے منتخب کلام میں شامل نہ کیا تو اسے اُن کا گناہ یا کمزوری کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے ۔ اُن کے بارے میں تو یہ بات ڈھکی چھپی نہیں کہ وہ اپنے دوستوں سر شیخ عبدالقادر اور مولانا گرامی کے مشورے کھلے دل سے قبول کرلیا کرتے تھے ۔ رہ گئیں زبان کی غلطیاں تو اس کی تردید کے لیے حضرت علامہ کا مطبوعہ کلام کافی ہے ۔ کون ہے جو کلامِ اقبال کی فصاحت و بلاغت کا انکار کر سکے ۔ اس سلسلے میں اگر ایک آدھ بات کی نشاندہی کی بھی جائے تو اسے درخورِ اعتنا نہ سمجھا جائے گا ۔ بول چال کی زبان کے علاوہ ہماری تحریری زبان پر بھی علاقائی اثرات مسلمات میں سے ہے ۔ دہلی اور لکھنؤ کی زبان میں جو فرق ہے اُس سے کون واقف نہیں ۔ پھر پنجاب کو جس کے علامہ اقبالؒ فرزندِ جلیل ہیں اس حق سے کیونکر محروم کیا جاسکتا ہے کہ وہ کہیں کہیں محاورے اور الفاظ کے تلفظ میں اختلاف کرے ! اقبالؒ کے کلام کا اصل جوہر تو اُس میں پوشیدہ پیغام اور اس کی اثر آفرینی ہے ۔

اقبال کی حقیقی حیثیت یہی ہے کہ وہ گوشت پوست کے ایک ایسے انسان تھے جو فطری طور پر بشری کمزوریوں میں مبتلا ہوتا ہے ۔ ہاں یہ بات بالکل درست ہے کہ وہ ایک عام انسان بھی نہ تھے ۔ اللہ پاک نے اپنے خاص فضل سے انہیں خاص صلاحیتیں عطا کی تھیں اور خاص نعمتوں سے نوازا تھا اور ان میں سب سے بڑی نعمت یہ تھی

کہ ان کا دل اور ان کا دماغ حبِّ اسلام کے نور سے منوّر ہو گیا تھا۔

یہ بات کسی مبالغے کے بغیر ہے کہ اپنی علمی وجاہت اور ذہنی صلاحیتوں کے بل بوتے پر وہ دربارِ سرکار میں بڑے سے بڑا عہدہ حاصل کر سکتے تھے، امین زبیری صاحب نے تو یہ لکھا ہے کہ وہ حیدر آباد دکن میں جج کا عہدہ حاصل کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگاتے رہے، لیکن اُن کا یہ خیال درست نہیں، اگر وہ دنیا کمانے کی طرف راغب ہو جاتے تو انگریزی سرکار میں اُن کے لیے عہدوں کی کمی نہ تھی۔

انسان ہونے کی حیثیت سے وہ وسائل حیات فراہم کرنے پر مجبور تھے، لیکن وہ یہ وسائل اپنی شرطوں پر حاصل کرنا چاہتے تھے۔ غیر مشروط وفاداری اُن کی فطرت کے لیے قابلِ قبول تھی ہی نہیں۔ وہ غیر مشروط طور پر وفادار تھے تو صرف اسلام اور ملّتِ اسلامیہ کے۔ چنانچہ امین زبیری کی اس کتاب کا سب سے افسوسناک پہلو یہ ہے کہ ان کی عیب جُو فطرت نے انصاف کی بجائے ظلم کا رستہ اختیار کیا ہے اور اقبال جیسے انسان سے اپنے ایّامِ بھوپال کے کسی واقعہ کے سلسلے میں پرورش پانے والے بغض وعناد کو خدوخالِ اقبال میں انڈیل دیا ہے اور چمٹی سے پکڑ پکڑ کر اقبال کی سیرت میں کیڑے ڈالتے ہیں خود وہ نہ تو اس قابل تھے کہ اقبال کی شخصیت کا تجزیہ کر سکیں اور نہ وہ اقبال کے فکر و شعر کا فہم و ادراک رکھتے تھے بس موصوف نے محض حسد یا ناموری کی خاطر ایسے سفلے پن کا اظہار کیا ہے جس کی نظیر علمی، فکری، شعری اور سوانحی دنیا میں صرف اور صرف ان کے اپنے ہاں ہی موجود ہے۔

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں
ٹُوٹنا جس کا مقدّر ہو، یہ وہ گوہر نہیں!

حکیم مری نواؤں کا راز کیا جانے
وَرائے عقل ہیں اہلِ جنوں کی تدبیریں!

حوالہ جات

۱۔ خدوخالِ اقبال ص ۱۷۱
۲۔ خدوخالِ اقبال ص ۱۷۵
۳۔ خدوخالِ اقبال ص ۷
۴۔ خدوخالِ اقبال ص ۷۱
۵۔ خدوخالِ اقبال ص ۶۰
۶۔ خدوخالِ اقبال ص ۵۲
۷۔ خدوخالِ اقبال ص ۵۲
۸۔ اقبال اور کشمیر ص ۶۴۔۶۵
۹۔ اقبال اور قائدِ اعظم ص ۷۹
۱۰۔ خدوخالِ اقبال ص ۱۶۱
۱۱۔ خدوخالِ اقبال ص ۱۰۸۔۱۰۹

خُدا تجھے کسی طُوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں!
تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تُو
کتاب خواں ہے مگر صاحبِ کتاب نہیں!

○